

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۵۸۷۰

رده‌بندی دیویی: هـ ح اف ۸۸۵ الف ۲۹۷٫۳۱۲ مرجع ☐

سرشناسه: شیرازی، علی ابن حبیب الله

عنوان قراردادی: فرائد الاصول. حاشیه.

عنوان: تعلیقة علی فرائد

شرح پدیدآور

کاتب: تاریخ کتابت:

محل نشر: ناشر: تاریخ نشر:

صفحه شمار: ۲۷۶ ص مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ۱۴×۲۱ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ✓ ابتدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: تاریخ ثبت:

یادداشتها: عنوان دیگر: فرائد الاصول

موضوع(ها): ۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. فرائد الاصول -- نقد و تفسیر
۲. اصول فقه شیعه

شناسه(های) افزوده: الف. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. فرائد الاصول. حاشیه. ب. خراسانی، محمد کاظم، کاتب. ج. علامه حائری، محمد صالح، واقف ج. عنوان: فرائد الاصول د. عنوان

فهرستگار: عقیلی تاریخ فهرستگاری: ۸۶/۸/۱۹

اسم کتاب فوائد العلویه

مصنف / مؤلف شیخ علی ابیوردی شیرازی

خطی / چاپی سنگ طبع تهران

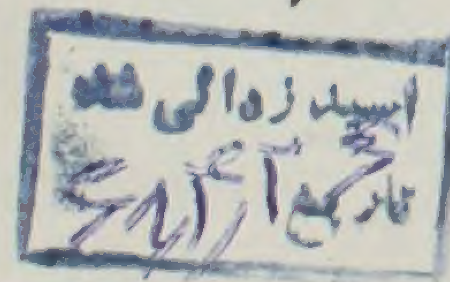
سال چاپ یا تحریر ۱۳۲۸ ق عدد اوراق ۲۷۶

جزء کتب اصول شماره خصوصی ۵۸۷۰

شماره عمومی ۱۲۰۳۵ شماره قبض

واقف شیخ محمد صالح علامه حائری تاریخ وقف مرداد ۵۱/۱

طول ۲۱ عرض ۱۴ شماره صفحات ۲۷۶



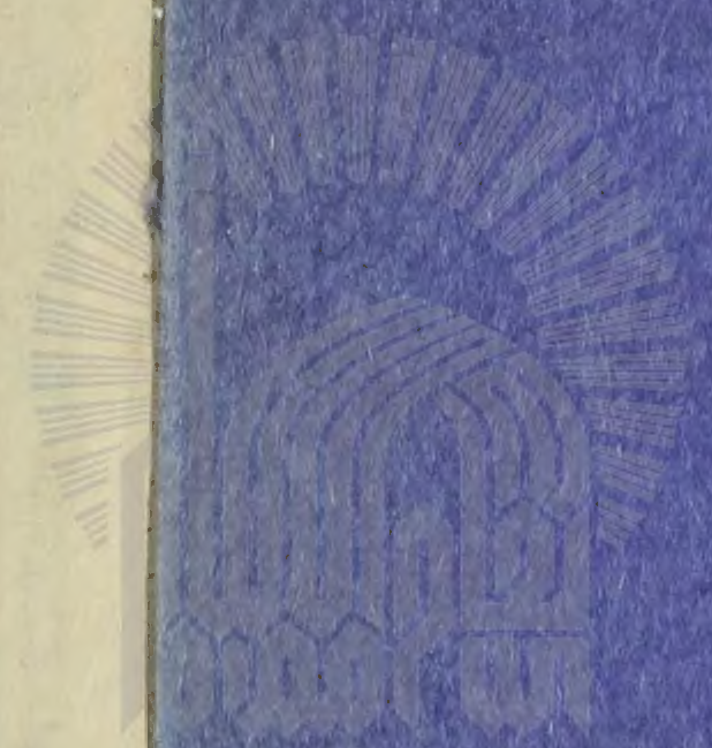
حمداً لمن جعل ... رضا بن محمد حارثی

هو تعالى

هذه تعليقة على فرائد

شيخنا العلامة استاذ الكل آية الله على الأنام الشيخ مرتضى الانصاري رحمة الله عليه

من مصنفات العلم العلامة مرجع الاحكام حجة الاسلام الشيخ على الشيرازي رحمه الله تعالى



تقريظ شريف

كتبه العلامة الخراسانى حجة الاسلام والمسلمين كهف الفقهاء العاملين آية الله فى الارضين آخوند ملا محمد كاظم دام ظله العالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين **امّا بعد** فقد طالعت هذا الكتاب المستطاب وجدتها كافية لاولى الانظار وافية لذوى الافكار تبصرة لاهل الاستبصار مشتملة على افكار ابكار لطيفة وانظار شريفة قد ابتكرها مصنفه الشريف وهو العلم العلام العالم الفهقام عماد العلماء المحققين وسناد الفقهاء المدققين عمدة المجتهدين الفاضل الصمدانى والولد الروحانى الشيخ على مجتهد الشيرازى سلمه الله تعالى حرره

الاحقر الجانى محمد كاظم الخراسانى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **قوله** اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى الخ قد يقال ان المراد منه خصوص المجتهد فلابد من تقييده به او يستفاد من الالتفات اذا اريد منه التفصيلى اى ما يحصل بعد الرجوع الى الادلة لا خصوص ما يقابل الغفلة نظرا الى عدم العبرة بظن غيره او شكه وفيه ان المكلفين فى الاحكام الشرعية على شرع واحد ونهج فارد غاية الامر ان تشخيص المجارى مما لا يمكن الا للمجتهد فهو نائب عن المقلدين لكن يمكن التفرقة بين الاحكام الواقعية والطريقية والاصول العملية فان الخطابات فى الاولى متوجهة الى مطلق المكلف لكن البواقى انما هى متوجهة الى خصوص من تصدى للاجتهاد فان خطاب اذن فتخير وقوله بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وقوله لا تنقض اليقين بالشك ليس كخطاب صل فان الاولى يقبح توجهه الى من لم يطلع بالاخبار المتعارضة ومن لا يمكن فيه الشك واليقين ثم المراد من المكلف هو البالغ العاقل لا من تنجز فى حقه التكليف والا لما صح جعله

في احكام القطع

مقسمًا بل قد لا يتنجز اصلا كما في الشبهة الابتدائية اذا اتّفق
قوله ره والثالث مجرى قاعدة الاحتياط الخ يورد عليه
النّقض بما اذا دار بين الوجوب والحرمة والاباحة فانّه
لا يمكن فيه الاحتياط مع انّه لا يجري فيه التّخيير بل البرائة واجاب
عنه شيخنا العلامة المرتضى ره في مجلس بحثه على ما حكى بانّ المراد
من امكان الاحتياط في الجملة وهو الاخذ باحد الحكمين الالزاميين
دون الاباحة ولا يخفى انّ المراد منه الاحتياط في مقام العمل
لا الالتزام اذ هو مع عدم وجوبه خارج عن الكلام والاخذ باحدهما
تخييرًا بعينه هو الاباحة عملًا هذا اذا كان التّخيير استمراريًّا واما
لو كان ابتدائيًّا ففي الاخذ باحدهما المتعيّن عنده ما دام العمر
احتمال المخالفة الدّائميّة مع احتمال الموافقة كذلك واما على الاباحة
فانه وان علم بالمخالفة القطعيّة لكن علم بالموافقة القطعيّة ايضًا
ولم يعلم بحكم العقل رجحان الاوّل على الثّاني وعليك في تحقيق النّقض
والابرام في المقام بالرّجوع الى حاشية العلامة الاستاد دام بقاه
قوله لا اشكال في وجوب متابعة القطع اقول اعلم انّ الحجيّة
التي عبارة عن قطع العذر من لوازم القطع فلا يتطرّق اليه يد الجعل
لا نفيًا ولا اثباتًا وما قد يتراءى من معذوريّة القاطع احيانًا بحكم
الشّارع فانّما هو من جهة عدم فعليّة الحكم راسًا فهو لقصور في المعلوم
لا في العلم فكم قد ضلّ من يقول بجواز الرّدع دون الجعل فهو اضلّ
سبيلًا من القائل بجواز كليهما ومعنى وجوب الاتّباع هو الحكم العقلي
لا الشّرعي المولوي حيث لا يتطرّق الى المقام ثمّ الحجيّة بهذا المعنى ثابتة

في احكام القطع

للظّنّ المعتبر لكن بجعل الشّارع وكذا ما ثبت بدليل الانسداد بناءً
على طريقة الكشف واما ما ثبت به على طريقة الحكومة فهو الحجة
كالقطع من دون فرق لكنّ القطع علّة تامّة وهو مقتضٍ للتّنجز
حيث انّ حكم العقل بلزوم اتّباعه معلّق على عدم الرّدع الشّرعي
عنه كما ستعرف في توجيه خروج القياس وممّا ذكرنا ظهر انّ القطع
يوجب اثبات جميع الاثار من العقليّة والشّرعيّة وكذا الظّنّ الّا ما
ثبت بدليل الانسداد بناءً على طريقة الحكومة حيث انّه لا يفيد
الّا لابديّة سلوكه عقلًا ولا يمكن الحكم بانّ متعلّقه حكم شرعي
او موضوع له فلا يصحّ القول بانّ هذا ما ادّى اليه ظنّي وكلّ ما ادّى
اليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي هذا تمام الكلام في اطلاق الحجيّة بمعنى
قطع العذر واما بمعنى كونه وسطًا فلا يصحّ بالنّسبة الى نفس المتعلّق
وهذا ثابت في الظّنّ ايضًا فلا وجه لما افاده من الفرق فانّه لا يصحّ
القول بانّ هذا مظنون الحرمة وكلّ مظنون الحرمة حرام الّا في الظّنّ
الموضوعي وصحّته في الظّنّ الطّريقي من جهة كونه تمام الموضوع للحكم
الظّاهري وان كان طريقيًّا بالقياس الى الحكم الواقعي فلا تغفل
ثمّ الظّنّ والقطع كلاهما يقعان وسطًا اذا كانا تمام الموضوع
وكذا اذا كانا جزئي الموضوع هذا كلّه في وقوعهما وسطًا بالنّسبة
الى نفس المتعلّق واما وقوعهما وسطًا لاثبات الاثار فلا يصحّ اصلا
ولا ما افاده رحمه الله من كون معنى الوسط ذلك اذ مفاد قولنا
هذا مظنون الوجوب وكلّ مظنون الوجوب يجب مقدّمته ليس الّا
قولنا هذا مظنون الوجوب كلّ مظنون الوجوب واجب وكلّ واجب

٧ ولا اثبات الحكم وهو التنجيز انما هو منوط بالاحراز لا بالواقع

يجب معتقدّمته فيكون بتقدير مقدّمة اخرى وكذا اذا تعلّق
بالموضوعات فيقال هذا مظنون الخمرية وكلّ ما هو كذلك فهو
بمنزلة الخمر الواقعي امّا بتنزيل المؤدّى منزلة الواقع وامّا بتنزيل
الظّن منزلة القطع ثمّ القطع لا يمكن اخذه في موضوع حكم متعلّقه
بشخصه كما في الظّن ايضاً لمكان الدّور ولا في موضوع مثله او
ضدّه لاجتماع الضّدّين او المثلين وامّا القطع الماخوذ تمام
الموضوع فانّه وان لم يستلزم المحذورين بحسب الواقع لكنّه مستلزم
لهما بنظر القاطع لا يقال اجتماع الضّدّين او المثلين بنظر المكلّف
غير قادح قلت ستعرف في مسئلة التّجرّي انّ المكلّف لا بدّ وان
يلتفت الى عنوان كان تعلّق الحكم اليه بذلك العنوان والّا لم يكن
الفعل الصّادر منه بذلك العنوان اختياريّاً فاذا تعلّق الحرمة
على الخمر الواقعي لا يصدّق ابداً تعلّقه على مقطوع الخمريّة ولو على
وجه تمام الموضوع اذ لا يصدّق حين القطع افتراق العنوانين
وان افترقا واقعاً وامّا الظّنّ الّذي كان تمام الموضوع فيمكن كونه
كذلك فيما اذا تعلّق مثل الحكم او ضدّه على نفس المتعلّق ايضاً اذ بينهما
عموم من وجه حتّى بنظر الظّانّ ايضاً ففي مؤدّى لا افتراق لا اشكال
وكذا في مورد الاجتماع بناءً على جواز اجتماع الامر والنهي وامّا على عدم الجواز
فيتأكّد الحكمان اذا كانا مثلين ويقع بينهما الكسر والانكسار اذا كانا
ضدّين نعم لا يجوز ذلك في الظّنّ الّذي جزء الموضوع اذ يكون بين
العنوانين عموم وخصوص مطلق فيكون من قبيل النهي في العبادات
فلا تغفل **قوله** ثمّ من خواصّ القطع الّذي طريق الى الواقع الخ

اقول اعلم انّ قيام الامارات وغيرها مقام العلم يتصوّر على وجوه
احدها تنزيل الامارات والظّنّ الشّخصي مقام العلم وكذا غيرهما
مثل تنزيل الشّكّ في البقاء بمنزلة العلم كما في الاستصحاب نعم
الظّنّ على طريقة الحكومة بمنزلة العلم قهراً ولا يخفى انّ
العلم لا اثر له حتّى مع الواسطة كي يصحّ التّنزيل وثانيها جعل
المؤدّى بمنزلة الواقع ففي الاستصحاب نزّل الواقع المشكوك
البقاء والارتفاع بمنزلة الواقع الباقي وثالثها جعل الحجّيّة
فانّها من الاحكام الوضعيّة الّتي تقبل الجعل كالوكالة والولاية
وغيرهما على ما ياتي في محلّه انشاء الله وهذا لا يستقيم في الاستصحاب
التّعبّدي فانّ مفاده جعل الحكم المماثل للواقع او تنزيل المستصحب
بمنزلة الموضوع للحكم الواقعيّ لا جعل الحجّيّة **قوله** فان ظهر منه
او من دليل خارج الخ اقول هذا الفرق بناء على تنزيل الظّنّ منزلة
العلم حيث انّ مقتضى التّنزيل كون المنزّل بمرتبة المنزل له في اظهر
الخواصّ ولا ريب انّ اظهر خواصّ القطع كونه طريقاً الى الواقع
وكاشفاً عنه والظّنّ وان كان كذلك لكن قبل التّنزيل كاشف ناقص
ويحصل بعده له مرتبة الكمال كالعلم ولا شكّ انّ الاثر لو كان للعلم
بما هو صفة مخصوصة كان التّنزيل المذكور منصرفاً عنه وكذا بناءً
على جعل الظّنّ حجّة اذ مقتضى الحجّيّة قاطعيّة العذر بالنّسبة الى
الواقع لا اثبات الصّفة المخصوصة الّتي كانت للعلم للظّنّ وامّا بناء
على جعل المؤدّى بمنزلة الواقع فلا فرق بين كون الظّنّ بما هو كاشف
عن الواقع جزءً للموضوع وبين كونه صفة مخصوصة كذلك فانّه بعد

احكام القطع

تنزيل مؤدّى الظنّ منزلة الواقع يحصل العلم الوجدانى بالواقع الجعلى
وهذا نظير ما اذا ثبت احد الجزئين للمركّب بالتّنزيل والاخر بالوجدان
كما اذا ثبت كرّية الماء بالاصل او بالامارة واطلاقه بالوجدان او
بالعكس ويكفى فى صحّة التّنزيل كون المنزّل عليه جزءً لمركّب ذى اثر فظهر
ما فى الفرق الذى افاده شيخنا العلّامة وبه يندفع ما يرد فى المقام
من قيام الامارات بمجرّد دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعى والطريقى
كليهما من لزوم الجمع بين اللّحاظين فانّ مفاد ذلك الدّليل جعل الامارة
وتنزيلها بما هى شئ بحياله ملحوظ باللّحاظ الاستقلالى وبما هى حاكية
عن غيرها ومرآة لحال ملاحظة الغير فانّ فيه بمنزلة القطع سواء لوحظ
بما هو شئ بنفسه وانّه ما فيه ينظر بالنّظر الاستقلالى كسائر الاشياء
او لوحظ بما انّه مرآة للمعلوم وانّ لحاظه عين لحاظ الغير وكان لحاظ نفسه
يتبع لحاظ المتعلّق وانّه امر ينظر الى الغير ولا شكّ انّ كلّا من المنزّل
الّذى هو الامارات والمنزّل عليه الّذى هو القطع يحتاج الى ملاحظتين
حيث لا جامع بين الملحوظين اذ لا يكفى وجود الجامع المفهومى وهو مفهوم
النّظر ومفهوم الملاحظة بان يقال الظّنّ مطلقا سواء لوحظ باىّ ملاحظة
ينزّل منزلة القطع سواء لوحظ باىّ نظر ضرورة وجود الاحتياج الى
مصداق الملاحظة بان يلاحظ تارة بالظّنّ والقطع المؤدّى لكلّ منهما
كما فى تنزيل الظّنّ منزلة القطع الطّريقى وينزّل مؤدّى الظّنّ منزلة
الواقع وبعبارة اخرى يجعل الظّنّ كناية عن المؤدّى والتّعبير به كناية
عن التّعبير بمؤدّاه حيث انّه فان فيه ويجعل القطع كناية عن المقطوع به
والتّعبير به كناية عن التّعبير بالامر المعلوم اى نفس الواقع وينزّل الاوّل

احكام القطع

منزلة الثّانى ولا شبهة انّ هذا التّنزيل يحتاج الى لحاظ خارجىّ لا يكفيه
تصوّر مفهوم الملاحظة وتارة يلاحظ نفس الظّنّ بما هو هو ونفس
العلم كذلك وهذا ايضا تنزيل اخر محتاج الى لحاظ خارجىّ والّا لزم
الاهمال ولم يفد التّنزيل اصلا وكذلك الكلام فى الاثار المترتّبة
على كلّ منهما فانّه يحتاج فى التّنزيل الاوّل الى ملاحظة الاثار المترتّبة
على الواقع بما هو هو وفى الثّانى الى ملاحظة الاثار المترتّبة على عنوان
المعلوم والجواب انّ الملحوظ فى كلّ من الطّرفين هو المؤدّى ولكن بعد
التّنزيل وجعل مؤدّى الظّن بمنزلة الواقع يحصل العلم الوجدانى بالواقع
المجعول نعم فى المقام اشكال وهو الفرق بين المقام وبين ما مثّلنا
به فانّ احد جزئى الموضوع المركّب وهو الخمر مثلا اذا قامت الامارة على
خمريّة مايع خاصّ وان كان ثابتا بالامارة الّا انّ جزئه الاخر وهو القطع
بالخمر الواقعىّ مقطوع الانتفاء بل انّما هو قطع بالواقع الجعلى حتّى فى صورة
مصادفة الواقع ايضا ويمكن الجواب عنه بانّ العرف يفهم بحكم دلالة
الاقتضاء الملازمة بين تنزيل ما قامت الامارة على خمريّته بمنزلة الخمر
الواقعىّ وبين تنزيل القطع به منزلة القطع بالخمر الواقعى نعم القطع بالخمر
الجعلى فى المقام ليس قطعا بموضوع الحكم الواقعىّ حتّى على تقدير المصادفة
الّا بالمسامحة بخلاف ساير المقامات الّتى يحرز فيها احد الجزئين بالوجدان
فانّ الموضوع فيها على تقدير مصادفة الاصل والامارة للواقع موضوع
للحكم الواقعى حقيقة ويمكن الجواب عنه بوجه اخر وهو انّ الملحوظ فى المنزّل
والمنزّل عليه هو نفس مؤدّى الامارات والواقع بملاحظة طبيعة الواقع
على وجه يسرى الى جميع الحالات لا بنحو العموم الاحوالىّ الشّامل لحالة

تعلّق القطع به حتّى يستلزم لحاظ نفس القطع ايضًا بالاستقلال بل بمعنى ملاحظة انّ مؤدّى الظّنّ متى تحقّق بمنزلة الواقع متى وجد ومتى تحقّق باىّ حالة كان التّنزيل غير منفكّ عن طبيعته ووجوده فيشمل حال كونه مقطوعًا ايضًا فيكون التّنزيل كلوازم الماهيّة التى لا تنفكّ عن حال من احواله وطور من اطواره فكان المظنون كالمعلوم فى جميع الاثار المترتّبة عليه بعنوانه الاولى وبعنوان انّه مقطوع **قوله** بخلاف ما لو علّق النّذر بنفس الحيوة الخ اقول اورد عليه سيّد الاساطين الميرزا الشّيرازى ره على ما حكاه شيخنا العلّامة الاستاد دام بقاه بكون الحكم معلّقًا على عنوان الوفاء فالتّصدّق انّما يجب لكونه وفاء فيكون من الاصول المثبتة واجاب عنه دام علاه بانّ الوفاء عنوان مشير الى ما هو وفاء بالحمل الشّايع وهو نفس التّصدّق فى النّذر والبيع فى العقد فقوله اوفوا بمنزلة القول بالاتيان بهذه الامور كقولك اكرم هؤلاء مشيرًا الى افراد خاصّة من باب الجمع فى التّعبير فتعليق الحكم بعنوان الوفاء لكونه عنوانًا جامعًا **قوله** والظّنّ المعتبر طريق بجعل الشّارع اقول قد عرفت عدم استقامته فى الظّنّ الثّابت بدليل الانسداد على الحكومة فانّه تمام الموضوع لحكم العقل نعم هو طريق بناء على طريقة الكشف وكذا على اعتباره بالخصوص لكن لحكم نفسه لا لمتعلّقه وان كان تمام الموضوع ايضًا للحكم الظّاهرى **قوله** سواء كان موضوعًا على وجه الطّريقيّة الخ اقول الظّنّ الماخوذ فى الموضوع على وجه الطّريقيّة يقوم مقامه الامارات وانّه يمكن استفادته من ادلّة اعتبارها بان يقال انّ المفروض مثلًا حرمة الخمر الواقعى الّذى قام اليه الظّنّ

الّذى هو الكشف النّاقص لا الصّفة الخاصّة والامارات ايضًا تعتبر من حيث انّها طريق وكاشف عن الواقع بالكشف النّاقص فيتمّ كشفه بالدّليل القائم على اعتباره نعم يشكل من جهة انّ الموضوع هو الخمر الواقعى الّذى قام اليه الظّنّ فوجود الظّنّ قطعىّ وامّا انّه خمر واقعىّ فانّى لنا طريق اليه قلت يمكن ان يستفاد من دليل اعتبار الامارات انّه اذا قامت على خمريّة شىء يترتّب عليه احكام الخمر الواقعى فهى مثبتة للواقع ايضًا بدلالة الاقتضاء والّا لزم التّكليف بما لا طريق اليه اصلًا اذ لو كان طريقه العلم لزم الخلف **قوله** قد عرفت انّ القاطع اقول يمكن تحرير المسئلة كلاميّةً من وجهين احدهما البحث عن فعل الخالق من حيث صحّة العقاب والذّمّ على المتجرّى والثّواب والمدح على المنقاد واستحقاق الثّواب والعقاب على هذين العنوانين ومعنى الاستحقاق هنا عدم كونهما جزافًا بمعنى انّه لا يعدّ الثّواب فى مقابل الانقياد والعقاب فى مقابل التّجرّى عبثًا وسفهًا وليس معناه انّه لو ترك المولى الثّواب والعقاب كان ذلك ظلمًا كترك اعطاء الاجرة على الاجير فيشكل الفرق بينه وبين التّفضّل المحض ويمكن التّفرقة بانّ الاوّل فى مقابل الاعمال الخارجيّة والثّانى بازاء الملكات الحسنة والّا فلابدّ فى التّفضّل من الجهة المرجّحة ايضًا والثّانى البحث فى حسن فعل العبد وقبحه سواء كان البحث عن الفعل الّذى يتحقّق فى ضمنه التّجرّى والانقياد وعن الارادة القلبيّة ويمكن تحريرها اصوليّةً من حيث استتباع الحسن والقبح المذكورين بعد الفراغ عن ثبوتهما للحكم بالوجوب والحرمة بقاعدة الملازمة ولكن ظاهر كلام المصنّف ره تحريرها فقهيّةً وبالجملة فيقع البحث تارة

عن مس الهتك على المولى والجرئة عليه الذى هو عبارة عن الامر القلبى و
اخرى عن الفعل الخارجى المتحقق فى ضمنه التجرّى امّا الاول فتحقيقه
انّه لا اشكال ان بعض مراتب الارادة ممّا يمكن تاكيده كما يمكن فسخه
فيكون بنفسه من الامور الاختياريّة وما اشتهر انّ الارادة لا تتصف
بالاختيار فهى قضيّة تستعمل فى مقامين الاوّل انّها من المعانى
الحرفيّة الّتى لا يكون طرفا للملاحظة بمعنى انّ المريد اذا فسخ ارادته
او اكّده لا يتوجّه نظره الّا الى نفس الفعل و لا يتعلّق لحاظه بالارادة
ابدًا وهذا ممّا لا يضرّ بالمقام كما هو واضح الثّانى انّ الارادة لا بدّ من ان
ينتهى الى امر خارج عن الاختيار و الّا لزم التّسلسل وهو واضح ضرورة انّ
من مباديها وجود الفاعل وهو خارج عن اختياره وهو ايضًا ممّا لا يضرّ
بالمقام اذ الكلام فى المرتبة الّتى يمكن فسخها او تاكيدها فعلى هذا التّجرّى
المنجرّ الى الذّم والعقاب بحكم العقل وان لم يستتبع الحكم الشّرعى المو
ومثله غيرعزيز كما فى وجوب معرفة الله و وجوب النّظر الى معجزة النّبى
وغيرهما ممّا لا يقبل الحكم المولوىّ لمكان الدّور وغيره ولكن يستقلّ
العقل بوجوبه والعقاب على تركه و فى المقام كان الوجه فى عدم صحّة
الحرمة الشّرعيّة لزوم اللّغويّة كما فى الاطاعة والمعصية الحقيقيّتين فانّ
الغرض الباعث الى تشريع الاحكام ان يصير المكلّف مطيعًا وبعد كون
الشّيئ بنفسه طاعة او معصية فلا داعى لجعل الحكم فى مورده وبعبارة
اخرى بعد ان لم يكن نفس الامر و النّهى الواقعيّين حقيقة كما فى المعصية
الحقيقيّة او بحسب اعتقاد المكلّف كما فى المقام داعيًا الى الاطاعة
ورادعًا عن المعصية بحسب الغرض والّا لما كان بصدد الاقدام فكيف يمكن

ايجاد الدّاعى له بعنوان انّه معصية لامر او نهى آخر وكذلك الكلام فى الاطاعة
والانقياد فبعد وجود الدّاعى له حقيقة او بحسب الاعتقاد لا معنى
لجعل داع آخر وكذلك الكلام فى مجرّد العزم والارادة فانّه اذا لم يكن
النّهى عن ذات الفعل رادعًا له عنه فكيف حال النّهى عن ارادته ان قلت
فكيف تكليف الكافر والعاصى بعد العلم بعدم صدور داع له قلت المراد
صلاحيّة كونه داعيًا لا فعلًا وقد يعلّل عدم قبول المقام للحكم الشّرعى
بلزوم التّسلسل على تقديره و لكنّه مخدوش حيث انّ التّسلسل فى مرتبة
الانشاء ممّا لا محذور فيه فانّه ينقطع بانقطاعه كما فى مراتب الاعداد
وامّا فى مرتبة الارادة فلا تعدّد فيها بتعدّد العناوين وامّا الثّانى فالّذى
يقتضيه النّظر عدم سراية قبح التّجرّى الى الافعال الخارجيّة اوّلًا لعدم
ما يوجب سرايته اليه ضرورة انّ الشّيئ بنفسه لم يكن متّصفًا بالقبح المفروض
ولم يعرض له جهة الّا الاعتقاد بانّه قبيح والاعتقاد بما هو ليس من الوجوه
الموجبة للقبح حيث انّ الملاك بيد العقل وثانيًا قد عرفت عدم امكان
جعل القطع موضوعًا لمثل حكمه وثالثًا انّ الفعل المتجرّى به لا يكون
اختياريًّا للفاعل بعنوان كونه مقطوع الحرمة بل ممّا هو قصده بعنوان
الواقع وهو ايضًا غير واقع فلم يكن اختياريًّا لا بهذا العنوان ولا بذلك
نعم هو اختيارىّ بعنوان مطلق شرب المايع ثمّ انّ مقتضى التّحقيق
استحقاق العبد للعقاب بمجرّد العزم وان لم يتحقّق منه الفعل اصلا
نعم يختلف شدّة العقاب وضعفه باختلاف ما قصد اليه و
لا يتوهّمنّ ممّا ذكرنا مساواة التّجرّى مع المعصية الحقيقيّة اذ
استحقاق العقاب على مجرّد العزم لا ينافى شدّته باعتبار انضمام

الفعل الجوارحی ولو كان خارجًا عن الاختيار كما ستعرفه فی بيان
الدليل العقلیّ الذی ذكره المستدلّ علی حرمة التجرّی ثمّ نقيب
يستفاد من كلمات المصنّف ره الفرق بين التجرّی والانقياد
فحكم فی الثانی باستحقاق الثّواب مع عدم حكمه فی الاوّل باستحقاق
العقاب مع انّهما توامان يرتضعان بلبن واحد وقال سيّدنا
الاستاد السيّد محمّد الاصفهانی ره فی وجه الفرق انّ التجرّی صادر
علی وفق ما يقتضيه النّفس مع عدم احداث المانع عمّا يقتضيه
والانقياد علی خلاف ما يقتضيه النّفس فكان ناشيًا عن ايجاد
مقتضٍ يقتضی خلاف ما يطلبه فيكون من قبيل ايجاد المقتضی
والتجرّی من قبيل عدم ايجاد المانع ولا ريب انّ استناد المعلول
الی ايجاد المقتضی علی خلاف ما يقتضيه العلّة الاخری اتمّ واقوی
من استناده الی مجرّد عدم احداث المانع ولا يخفی ما فيه فالاقوی
توجيهه بتسليم عدم الفرق من جهة قصد عنوان الفعل وانّما
الفرق من جهة قصد الامتثال وحينئذ فلو فرض فی التجرّی الاتيان
بما يعتقد كونه واجبًا توصّليًّا من دون قصد الانقياد كان
كالتجرّی الخالی عن المعاندة وبالجملة مقابل الانقياد فی التعبّديّات
التجرّی بقصد المعاندة ومقابل الانقياد فی التوصّليّات ای
الاتيان بعنوان كونه واجبًا بقصد عنوان الفعل لا القربة
التجرّی المصطلح **قوله** ولو بعد انكشاف عدم الضرر اقول لا يخفی
انّه لا ربط له بالمقام لكون القطع والظنّ فی المثال تمام الموضوع
قوله ره والمسئلة عقليّة اقول تحقيقه انّ المقام ممّا لا يقبل

الحكم المولویّ والاجماع من ادلّة الحكم الشّرعی مضافًا الی انّه لو كان فی
المورد دليل عقلیّ يمكن استناد المجمعين اليه كلًّا او بعضهم من الّذين
يتحقّق اختلال الاجماع بفرض عدمهم لما امكن استكشاف رای المعصوم
من مثل هذا الاتّفاق نعم يصحّ الاستناد اليه علی طريقة الشّيخ ره
قوله الّا انّ عدم العقاب الخ اقول اورد عليه شيخنا العلّامة
الاستاد دام ظلّه فی الحاشية انّ المراد من عدم العقاب عدم استحقاقه
وهو امر عقلیّ قهریّ لا يتّصف بالحسن والقبح ولكن يمكن توجيهه بعد
تمهيد مقدّمة وهی انّهم اختلفوا فی انّ الثّواب والعقاب هل هما من جهة
الاستحقاق العقلی او من باب انجاز الوعد والوعيد والمستفاد من كلمات
بعض المحقّقين كالمحقّق الطّوسی والسيّد الدّاماد وصدر المتألّهين ره انّ
مرتبة منهما من اللّوازم القهريّة والمرتبة المخصوصة منهما من باب صدور
الوعد والوعيد حيث انّ بعض العباد لا يتحقّق لهم الزّاجر والباعث الّا بالوعد
والوعيد المخصوصين فمن باب الوفاء لا بدّ من صدور تلك المرتبة المخصوصة
بحيث لو لم يصدر منه تعالی ذلك كان قبيحًا الّا بمقتضی انجاز الوعد علی
العفو من جهة التّوبة او الشّفاعة حيث انّه لازم الوفاء ايضًا ولكنّ المرتبة
الاولی وهی الاستحقاق اللّازم للفعل لو تعقّبه العفو من دون انجاز وعد
عليه لم يكن قبيحًا اذا عرفت ذلك فاعلم انّه يصحّ اتّصاف هذه المرتبة
المخصوصة من الاستحقاق بالحسن والقبح لانّ منشائه بجعل الشّارع حيث انّه
بعد صدور الوعد والوعيد حصل ذلك الاستحقاق نعم ينبغی عليه انّ
الاولی التّعبير بانّ القبح معلوم العدم لا انّه غير معلوم والجواب عن اصل
الايراد انّ العقاب علی العاصی من جهة وجود علّته التّامّة وهی العصيان

اختيارًا وان كان بعض مقدّماته خارجًا عن الاختيار بخلاف المتجرّي
حيث لم يتحقّق علّته التامّة **قوله** ويرد عليه اوّلًا منع ما ذكره اقول
يمكن توجيه ما فى الفصول بانّ مراده من التجرّي الّذي يكون قبحه بالاعتبا(ر)
الفعل المتجرّى به لا نفس الهتك فانّ الفعل الخارجي بذلك العنوان قبيح
وبعنوان ترتّب فائدة خلاص المؤمن من القتل يعرضه الحسن وبذلك
صالحنا بين القائل بالذاتيّة وبين القائل بالاعتبارات فمراد من قال
بكونهما ذاتيين انّ التأديب حسن ذاتًا وانّ الايذاء قبيح كذلك
ومراد من قال بالوجوه انّ الضرب ليس قبيحًا ولا حسنًا بل حسنه من جهة
التأديب وقبحه من باب الايذاء فيكون النزاع فى ذلك المقام لفظيًّا
نعم بعض الافعال ممّا لا يمكن ان يعرضه الّا عنوان واحد كالسجود على الصنم
والسجود على الله وتحقيق المقام فى محلّه **قوله** وينسب الى غير واحد
من اصحابنا الاخباريين اقول هذا اذا كان مرادهم نفي الملازمة
بين العلم بالحكم الفعلي وبين حكم العقل بالتنجّز وهو المستحيل جدًّا لكن
يمكن ان يكون مرادهم منه نفي الملازمة بين انشاء الحكم وبين فعليّته
وهو من الامور الممكنة وانّما الكلام فى وقوعه حيث يمكن انشاء الخطاب
مع عدم ارادة الفعل من المكلّف كما يمكن ان يكون مرادهم نفي الملازمة بين
الحكم العقلي وبين الحكم الشرعي فانّ العلم بمجرّد ملاك العقل على طريقة
العدليّة وهو حسن الفعل وقبحه لا يوجب العلم بنفس الوجوب والحرمة
بل لا بدّ من احراز المصلحة فى صدور الحكم ايضًا كما فى التكاليف التي لم يصل
من الشارع فى صدر الاسلام من جهة عدم المصلحة فى التكليف ضرورة حسن
الصلوة والزكوة عقلًا فى جميع الازمنة لكن حكمة تأليف قلوب [illegible]

بتسهيل الامر عليهم لم يصدر من الشارع انشاء التكاليف وكما فى رفع
التكليف عن غير المكلّف فانّ العقل كما يحكم بقبح قتل النفوس المحترمة
حين بلوغ الصبي حدّ التكليف كذلك يحكم بقبحه قبل ساعة منه سيّما اذا
كان فى غاية الجودة والفطانة مع انّ الشارع لمراعاة المصلحة النوعيّة
رفع عنه التكاليف راسًا ويمكن ان يكون مرادهم انكار العلم بمناطات
الاحكام كما يشهد عليه بعض كلماتهم فيكون من قبيل السالبة بانتفاء
الموضوع كما نسب اليهم ذلك الشيخ المحقّق فى حاشية المعالم ويمكن ان
يكون مرادهم انّ العلم بالاحكام من طريق السماع داخل فى الموضوع فيكون
اجنبيًّا عن المقام حيث انّ الكلام فى القطع الطريقي ويمكن منع امكان
العلم بالاحكام من الامور العقليّة ولو فيما لا يبتني على قاعدة التحسين
والتقبيح فما يترائى كونه علمًا فليس بعلم حقيقة بل بعد التدبّر يكون
ظنًّا حاصلًا من القياس والاستحسان ويمكن ان يكون مرادهم اعتبا(ر)
السماع من المعصوم فى سقوط الغرض وفى تحقّق الامتثال فعبادته
على قصد الامتثال لا لالتفات بكون الفعل ماثورًا منه وبالجملة ففي تحقّق
النسبة ما لا يخفى **قوله** الرابع انّ المعلوم بالاجمال الخ اقول ليس يلزم
انّه اذا لم يكن كالعلم التفصيلي علّة تامّة للتنجّز كان كالجهل بل هنا شقّ
ثالث ايضًا وهو ان يكون المقتضى له كما سيأتي تفصيله انتهى **قوله** المتكفّل
للتكلّم فى المرتبة الثانية الخ اقول التحقيق كون جهة البحث مختلفة فيبحث فى
المقام عن شان العلم الاجمالي ومرتبة تاثيره فى التنجّز من حيث كونه كالتفصيلي
علّة تامّة له او عدم كونه الّا مقتضيًا له ما لم يتحقّق المانع شرعًا مثل جعل احد
الاطراف بدلًا او الترخيص فى جميعه ان قلنا بجريان اخبار البرائة فى جميعها

وهنالك يبحث عن اخبار البرائة من حيث صلاحيتها للمنع عما يقتضيه العلم الاجمالى للتنجز لولاها مطلقا كما اذا كان مقتضاها الترخيص فى جميع او فى الجملة كما اذا اقتضى الترخيص فى البعض بدلا عن بعض اخرا وعدم صلاحيتها له راسا كما اذا قلنا بعدم شمولها للمقام بالكلية وبالجملة فالبحث فى العلم عن شان العلم وهنالك عن دلالة اخبار البرائة او قاعدة حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان وبرهان اذا عرفت هذا فاعلم انه ان قلنا بكون العلم الاجمالى علة تامة اشكل الامر فى ترخيص الشارع لبعض الاطراف فيشكل التبعيض فى مقام الاحتياط اذا تعسر الاحتياط المطلق كما هو احدى مقدمات دليل الانسداد اذ التكليف ان كان فعليا من جميع الجهات بمعنى انه لو تبدل الجهل علما وتعلق باى طرف من الاطراف كان التكليف فعليا فلازمه ان لا تجرى قاعدة الحرج ولا اصالة البرائة عن بعضها بدلا عن غيره والا فاذا جرت فى بعض الاطراف كانت اصالة البرائة جارية فى غيرها من الاطراف فلا يلزم الاحتياط راسا فيكشف عن عدم فعليته اصلا ويمكن الجواب عنه بناء على كون العلم الاجمالى علة تامة باحد الوجهين الاول الالتزام بتعدد المراتب للاطاعة والامتثال بالقول بان التكليف وان كان فعليا وانه صار منجزا بالعلم الاجمالى كما كان كذلك فى التفصيلى لكن امتثال هذا التكليف له مرتبة عليا وهى الموافقة القطعية ومرتبة نازلة وهى الموافقة الاحتمالية فاصالة البرائة عن بعض الاطراف وجريان قاعدة الحرج فى البعض يكشف عن عدم لزوم الاطاعة بالمرتبة العالية بل تكفى المرتبة النازلة وهذا الجواب مستفاد من كلمات المصنف ره فى غير واحد من الموارد ولكن فيه انه اذا علم بوجوب اكرام العالم وتردد بين زيد وعمرو

وكان العالم زيدا فالواجب بحسب الواقع اكرامه فكيف يكون اكرام عمرو من مراتب اكرام زيد والثانى ان لا يكون التكليف فعليا على كل تقدير بل كان بحسب الواقع فعليا لو كان متعلقا بطرف لم تجر البرائة وقاعدة الحرج ولا يخفى ان التكليف امر واحد اما فعلى مطلقا واما ليس كذلك ولا يختلف باختلاف المتعلق اصلا ولكن الاقوى ان العلم الاجمالى ليس كالعلم التفصيلى فى كونه علة تامة بل هو مقتض لولا صدور الترخيص من الشارع والبرهان عليه عدم لزوم التناقض فى مورد الترخيص فيه بخلاف العلم التفصيلى لانه اذا حكم الشارع بكون الخمر حراما وعلم اجمالا بكون احد المائعين خمرا ثم رخص الشارع فى ارتكاب كليهما او احدهما كان فى المقام صلاحية الاعتذار بجهل المكلف بخلاف العلم التفصيلى حيث لا شيئ هنا يوجب الاعتذار برفع التكليف فليس الا التناقض ولا يمكن رفعه بالالتزام بالفعلية والشانية بخلاف مورد العلم الاجمالى ومورد الشبهة البدوية ضرورة ان الحكم الواقعى شانى ومؤدى الاصول العملية او الامارات حكم فعلى ان قلت ان المحتمل فى الشبهة البدوية وكذا المعلوم بالاجمال بحكم الوجدان حكم فعلى قلت هذا مع قطع النظر عن ملاحظة الاصول والامارات ولكن بعدها فيزول العلم او احتمال الفعلية بل يقطع بشانية الواقع ثم مقتضى التحقيق انه كما كان الحكم مختلفا بحسب الفعلية والشانية كذلك الفعلية ايضا مختلفة فتارة يكون الحكم بحيث لو علم المكلف من باب الاتفاق كان مقتضى ذلك الفعلية تنجز الحكم ومقدار فعليته هذا الشان من الاهتمام انه لو حصل للمكلف العلم به صار منجزا وليس الاهتمام بشانه على وجه يوجب سد موانع التنجز واخرى

تكون الفعلية بمرتبة يجب على الشارع ان ينصب الى الحكم طريقاً قطعياً او معتبراً
تعبداً بحيث يصل الى المكلف حتى لا يبقى له العذر ولم يجر اصالة البراءة عنه
والثانى الصرف هو الذى لو علم به المكلف ايضاً ولو اتفاقاً لم يوجب
التنجز اصلا والسر فى التزام المرتبتين للفعلية انه على تقدير تعذر بعض
اطراف العلم الاجمالى وتعسره بعد عروض العلم لا يرتفع الاحتياط عن باقى
الاطراف فلو كان فعلياً مطلقاً لزم الاحتياط فى مورد العسر ايضاً وان كان
شأنياً لم يلزم مطلقاً ولكن مقتضى هذا المسلك ان الفعلية قد تكون على مرتبة
يخصص بها ادلة الحرج واصالة البراءة لكان الاهتمام بشأن هذا التكليف
وقد لا يكون كذلك ولا يوجب لا يلزم الاحتياط راساً بل لو كان التكليف
لو خلى وطبعه ولم تجر ادلة الحرج ولا البراءة وعلم به اجمالاً او تفصيلاً كان
مقتضى هذه المرتبة من الفعلية التنجز بعد العلم هذا كله بناء على ما هو
التحقيق من كون العلم الاجمالى مقتضياً للتنجز لا علة تامة والا فلا معنى
للترخيص ولا جعل البدل ثم انه بناء على كونه مقتضياً يقع البحث فى المانع
وستعرف تحقيقه فى محله فى رسالة اصالة البراءة **قوله** ودعوى ان تكون
المانى به منفرداً الخ **اقول** لا يخفى ان الاحتياط فى العبادة بالتكرار لتحصيل
الواجب الواقعى انما هو مخل بتميز الواجب عما هو لغو واقعاً كما فى الصلوة
الى اربع جوانب عند اشتباه القبلة فان الواجب واحدة منها وغيرها ليس
واجباً ولا مستحباً لا قصد الوجه الا لغائى كما هو واضح ولا الوصفى اذ المقصود
المتصف بالوجوب بينها وانما هو فى مورد دوران عبادة بين الوجوب والندب
نعم يجئ الاشكال بان الاحتياط كذلك مع امكان تحصيل العلم يعد عبثاً وسفهاً
لا عبادة وفيه مع انه قد يكون لداع عقلائى اذ قد يتفق ان تحصيل السراج

فى الليل لتحصيل العلم بالساتر الطاهر او القبلة اشق من الاحتياط ان اللغو
فى طريق العبادة لا نفسها ضرورة ان غرضه ليس الا العبادة هذا فى صورة
الحاجة الى التكرار واما فى صورة عدمها فلا يتوجه الا الاشكال الاول وفيه ان
القائل باعتبار قصد الوجه لا يقول باعتباره حتى فى الاجزاء مضافاً الى ان
اجزاء العبادة الواجبة كلها واجبة بداهة ان الاجزاء بالاسر متحدة مع الكل
فلا معنى لجزئية شئ مستحب لعبادة واجبة غاية الامر ان الفرد المشتمل على
تلك الاجزاء افضل من غيرها من الافراد فيجوز تبديله بغيره وهذا معنى استحباب
بعض الاجزاء وبعبارة اخرى بعض الاجزاء مقوم لاصل الطبيعة وبعضها
مشخص للفرد فالصلوة مثلاً طبيعة مقولة بالتشكيك كالخط الطويل والقصير
قوله وليس هذا تقييداً فى دليل تلك العبادة **اقول** لان الجزئية او الشرطية
مستلزمة للدور فان الامر انما تعلق بمهية العبادة فالمهية متقدمة طبعاً
على الامر حسب تقدم الموضوع على الحكم والمفروض انها معتبرة فى قوامها وهى
موقوفة على الامر حتى يمكن قصده او قصد الوجوب والندب الحاصلان منه
وهو موقوف على تحقق تلك المهية ولو فى الذهن فانقدح فساد توهم
بعض فضلاء معاصرينا من دفع الدور بالتزام الامر التصورى فانه قال
ان الامر يتعلق اولاً بتصور العبادة مع ما لها من الاجزاء والشرائط كالتكبير والركوع و
السجود وقصد الامر المتعلق بالمجموع او بتعرف المهية مع ما لها من الاجزاء
والشرائط التى منها قصد الامر المتعلق بها ثم يامر بتلك المهية فكما لا يجب وجود
الركوع والسجود فى الخارج قبل الامر بل يكفى تصورهما فى الخارج والا فلا يعقل
تعلق الطلب بعد وجود المامور به كذلك لا يجب وجود ذات الفصل ولا
المقصود فى الخارج نعم قصوى ما يلزم فى المقام قدرة المكلف قبل الطلب

عـ وهو السيد كاظم اليزدى

فالركوع والسجود وغيرهما من الامور المقدورة قبل الطلب بخلاف قصد الامر
فانه غير مقدور وفيه ان القدرة الحاصلة حال الطلب قبل الامتثال كافية
ووجه الفساد ان الامر اما بتصور الامر المتعلق بالمهية التى من الامور المتقومة
بها قصد الامتثال او بتصور الامر المتعلق ببعض تلك المهية مثل الركوع
والسجود وغيرهما لا اشكال ان المهية اذا كانت عبادة لابد ان يكون
جميع اجزائها وشرائطها قربيا فلابد ان يتصور الامر المتعلق بالمهية فيبقى الاشكا
ل والجواب مبنى على الثانى وهو خلاف الفرض و[illegible] الاشكال فى اعتبار شخص
الامر المتعلق بها حتى يكون من قبيل الاشكال الوارد فى شمول قولنا كل خبرى صادق
لنفسه حتى يجاب عنه بجعل القضية طبعية او بالتزام تعدد الامر بل هو اشكال
آخر لاخصوصية له بالمقام بل الاشكال فى المقام يرد على قصد سنخ الامر فلا تغفل
وبالجملة اذا كان قصد الامتثال لا يمكن دخله فى المهية فلا يمكن تقييدها به
فاذا لم يمكن تقييدها به لم يمكن اطلاق الامر المتعلق عليها بالنسبة الى اعتباره
قضاء لحق التضايف بين الاطلاق والتقييد هذا تمام الكلام فى التمسك
بالاصل اللفظى فيما اذا شك فى عبادية واجب او شك بعد العلم بانه عبادة
من حيث اعتبار قصد القربة فى عباديته من حيث اعتبار قصد الوجوب والندب
او غيرهما واما المقتضى الاصل العملى فهو الاشتغال ضرورة ان قصد الامتثال
من الامور المعتبرة فى تحقق غرض الامر فالعقل يحكم بعدم سقوط الامر الا بعد العلم
بسقوط الغرض سواء علم بكون شئ داخلا فى تحقق الغرض وشك فى حصوله او شك
فى كون شئ داخلا فى الغرض الا ان يتمسك بالاطلاق المقامى لا اللفظى وتقريبه
بوجهين الاول اذا علم فى بعض الواجبات بكون الشارع فى بيان تمام
الغرض من الامر لا مجرد بيان نفس الماهية المامور بها ولم يبين فيه اعتبار قصد

الامر وكان بحيث لو بين لوصل الينا لتوافر الدواعى وتظافرها على النقل
فيعلم عدم اعتبار شئ فيها والثانى ان اعتبار قصد الامتثال مع كونه بحكم
العقل كان مما يغفل عنه غالبا فيجب التنبيه عليه بالبيان اما بالخصوص
او بوجه عام بل ببيان ارشادى فتضم اليه سائر المقدمات سوى المقدمة
الاولى مما عرفت واجاب المصنف عن اشكال الدور بوجهين الاول ان
الغرض هنا اضيق من دائرة المامور به كما انه قد يكون مطابقا له كما فى التوصليات
التى يجب فيها قيد مباشرة المخاطب وقد يكون اوسع كما فى سائر التوصليات
ففى المقام يحتال المولى بان يوجه الامر اولا على نفس الاجزاء والشرائط
ثم يحصل له الاقتدار على تقييده بالاتيان بقصد الامتثال بامر آخر ولا يخفى
ان الامر الاول صورى محض لا قربة فيه فالارادة الجدية تتحصل بعد تمام
الامر الثانى فكانه لم يكن قبله امر اصلا فيعود الاشكال مع ان الامر الاول
ان كان وافيا بالنسبة الى الغرض المتعلق به وان لم يكن وافيا بتمام الغرض
وانما الاتيان بما فى حيزه واف بخصوص غرضه فعليه يسقط الامر الاول
باتيان ما فى حيزه وان كان غرض الثانى باقيا لكن بعد سقوطه لا يبقى مجال
لاستيفاء الغرض الثانى لفوات محله وبعبارة اخرى تعلق الامر بالمقيد بعد
تعلقه بالمطلق على وجهين احدهما ان يكون المقيد شارحا ومبينا لمرحلة
الارادة الجدية مثل كون طلب عتق المؤمن كاشفا عن كون المراد من الرقبة
المطلوب عتقها هو ذلك لا ان القيد له خصوصية اخرى ويجب احرازه
بتلك الخصوصية كما هو الحال فى غالب باب المطلق والمقيد وثانيهما كون
كل منهما مطلوبا بالخصوصية اخرى كان موضوع المطلوب الثانى هو الاول مثل
ان يجب عتق مطلق الرقبة وعتق المؤمنة كليهما غاية الامر ان الاتيان بعتق

الرّقبة المؤمنة واف بكليهما من قبيل الامتثال بالمطلوبين بفعل واحد
لكن حيث انّ الاوّل موضوع للثّانى كان فى مورده فائتة بفرض نفسه
واسقاطه بالنّسبة اليه موجبًا للاسقاط القهرى بالنّسبة الى الثّانى
ايضًا لسقوط موضوعه وان لم يات الّا بالمطلوب الاوّل ففى المقام امّا
ان يكون من قبيل الاوّل فلا يكون الامر الاوّل الّا توطئة وتمهيدًا ولم
يكن امرًا جدّيًا بل المطلوب الحقيقى يتحقّق بعد الامر الثّانى فيعود الاشكال
وامّا ان يكون مثل المثال الثّانى فلا زمه كون الاتيان بمتعلّق الامر
الاوّل كافيًا نعم يتصوّر القسم الثّالث فى المطلق والمقيّد وهو كون المطلق
مطلوبًا والقيد متقيّدًا بمورد المطلق مطلوبًا اخر بحيث يكون الاتيان
بالاوّل موجبًا لسقوط امره ولكن لم يكن موجبًا لسقوط الثّانى بل يكون
له محلّ التّدارك بالاتيان بكليهما فلا يعاقب المكلّف عند اتيانه بالاوّل
بتركه بل يثاب عليه وانّما يعاقب على ترك الاتيان بالقيد فيجب اتيانه
ايضًا فى ضمن المطلق مقدّمة لحصوله ولا ريب انّه لو كان المقام من هذا
القبيل لكان هنا مطلوبان لا يرتبط احدهما بالاخر فيبقى الاشكال فى
المطلوب الثّانى على حاله والجواب الثّانى انّ قصد الامر لا يعتبر من حيث هو
هو بل انّما يعتبر من حيث هو اشارة الى عنوان واقعى مجهول الكنه وهو
من العناوين القصديّة كالتّعظيم والتّاديب وغيرهما ممّا يجب قصد العنوان
فيه بمعنى انّ الصّلوة انّما يقصد لكونه عنوانًا لامر مجهول الكنه عندنا
مثل كونه تعظيمًا لوجهه الكريم فلمّا لم يكن ذلك العنوان الواقعى معلومًا حتّى يقصد
وليس ممّا لا يعتبر فى تحقّقه القصد ايضًا فيكون قصد الامر وامتثال الامر
نائبًا لذلك العنوان واشارة اليه فكانّ المكلّف يقول انا اقصد ذلك

العنوان الموجب للامر ففى الحقيقة ليس الصّلوة وغيرها الّا من التّوصّليّات
الّتى يعتبر فيها قصد العنوان وفيه انّ قصد العنوان غير قصد كون غاية
الفعل رياء امتثالًا للامر فلازم الجواب الاكتفاء بقصد ذلك العنوان
رياء او من جهة اخذ الاجرة او غيرهما من الغايات والدّواعى قوله
بتحصيل الواقع او لا بظنّه المعتبر اقول لا نرى وجهًا لهذا التّرتيب فلا نظنّ
مخالفة الاحتياط فى خلافه ايضًا وقصوى ما يوجّه عليه انّ فى خلافه نوعًا من
عدم الاعتناء بالتّكليف الفعلى بخلاف ما لو اتى بما ادّى اليه ظنّه المعتبر
ثمّ الاحتياط بالمحتمل الموهوم ولا يخفى انّه لمزيد الاعتناء بالواقع لا لعدم
الاعتناء بالظّاهر مع انّه قد يتعلّق به الغرض العقلائى الصّحيح كما اذا ادّى
الدّليل المعتبر الى وجوب صلوة الظّهر واراد المكلّف الاحتياط باتيان الجمعة
ايضًا والعدل المعتبر يتعذّر لو اخّرها على الظّهر كما اذا كان نقله اربع
ركعات الّتى على طبق الامر الظّاهرى على صلوة القصر موجبًا لفوات مهمّ لم
لا يفوت بتاخيرها عنها مع انّ عدم اعتناء بعبادة لا يوجب بطلان عبادة
اخرى اللّهمّ الّا ان يراد من الاحتياط هنا الاحتياط بحسب الحكم التّكليفى
لا الوضعى وربّما يعلّل بوجه اخر وهو انّه فى تقديم المامور به الفعلى يتمكّن المكلّف
من الجزم بانّه هو الواجب بخلاف فرض التّاخير حيث انّه بعد الاتيان
بما يحتمل كونه المامور به لا جزم بكون المأتىّ به ثانيًا الحال واجبًا فعلًا
وفيه انّه لو اريد منه الجزم بالامر الظّاهرىّ فهو حاصل على كلّ تقدير وان
اريد الجزم بالامر الواقعى لا ربط له بهذا الامر الظّاهرى اللّهمّ الّا ان يراد
الجزم ببقاء الامر الواقعى حال امتثال الامر الظّاهرى ولو لم يجزم بانّه هو
المامور به الفعلى ولا يخفى عدم القول باعتبار الجزم بهذا المعنى قوله كما اشترى

بالمشتبهين بالميتة الخ اقول لا يخفى انه لو قلنا بجواز بيع المشتبهين وعدم
تنجز التكليف كان ثمن كلّ منهما ملكا للبايع واقعًا كبيع المذكّى فلا وجه
لتفريعه على مسئلة تولّد العلم التّفصيلى من العلم الاجمالى **قوله** احدهما
مخالفته من حيث الالتزام اقول لا اختصاص للبحث عن وجوب الالتزام
بالمقام بل الكلام جار فى المعلوم بالتّفصيل ايضًا فينبغى البحث اوّلًا فى
انّ الاحكام الشّرعيّة هل لها سلسلتان من الاطاعة والمعصية
احدهما فى موطن القلب والاخرى فى محلّ الجوارح او انّ لها سلسلة
واحدة فان كانت من الفروع كان المطلوب منه الفعل الجوارحى فقط
والمبغوض تركه وان كانت من الاصول كان المرغوب فيها التّديّن و
الالتزام التّحقيق هو الثّانى فلا تحسبنّ يا اخى انّ القول بوجوب الموافقة
الالتزاميّة ينافى ما ذكرنا كلّا بل المراد انّ المكلّف بتركه الالتزام يعصى
الامر المتعلّق باقامة الصّلوة مثلًا وبالجملة المراد انّه للصّلوة اطاعتان
ومعصيتان احدهما فى مقام العمل وثانيهما فى مقام الالتزام كى يكون
الملتزم العاصى بالتّرك مطيعًا من جهة وعاصيًا من وجه وكذلك الممتثل
فى الخارج العاصى بترك الالتزام بل التّحقيق انّه لو وجب الالتزام بدليل
اخر كانت موافقة عمليّة لذلك الدّليل والانصاف عدم دليل على وجوب
الالتزام راسًا فضلًا عمّا لا يمكن فيه الالتزام التّفصيلى نعم يحكم العقل
بحسنه لكن لا الحسن اللّازم الواصل حدّ الوجوب وعلى تقديره فلا يوجب
الحكم المولوىّ الشّرعى وهذا لا ينافى وجوب الالتزام بما جاء به النّبىّ ص
حتّى انّه كان انكاره على حدّ الكفر اذ الكلام فى الالتزام فى المقام راجع
الى الصّغرى وهو الالتزام بانّ وجوب صلوة الجمعة ممّا جاء به النّبىّ ص

فانكاره انكار للصّغرى وهناك بعد تصديق الصّغرى راجع الى انّ
ما جاء به النّبىّ ص حقّ وصدق وانكاره انكار لحقّيّته **قوله** امّا المخالفة
العمليّة الخ اقول قد فرغنا عن كون العلم الاجمالى مقتضيًا للتّنجز وهذا
مقام البحث عن وجود المانع وعدمه والظّاهر عدم المانع منه الّا من حيث
جريان اصالة البرائة او الاستصحاب فيمكن دعوى انّ شيئًا من الاصول
لا يجرى فى اطراف المعلوم بالاجمال بناء على كون العلم الاجمالى علّة امّا
لتعارض الاصلين بلا مرجّح فى البين فيوجب تساقطهما وامّا العدم
مقتضٍ لها وعدم شمول ادلّتها للمورد وهذا الوجه جارٍ بناءً على كون
العلم الاجمالى علّة تامّة ايضًا وتظهر الثّمرة بين تعارض الاصلين
وبين عدم مقتضى الاصل فيما اذا وافق الاصلان للحكم الالزامى كما
اذا انقلب احد الخمرين خلًّا فان قلنا بعدم المقتضى للاصل كان الحكم
بوجوب اجتنابهما للعلم فيحكم بطهارة الملاقى لاحدهما حيث انّ وجوب
الاجتناب بحكم العقل بخلاف القول بجريان الاصلين وانّ المانع
عنهما مخالفتهما للعلم بالتّكليف الفعلى ففى المثال لا مانع منهما بخلاف
مثال العلم بصيرورة احد الخلّين خمرًا فيكون الحكم بنجاستهما للاستصحاب
فيحكم بنجاسة كلّ منهما شرعًا فمقتضى ذلك نجاسة ملاقى كلّ منهما دون
ذلك المثال فانّ الحكم فيه بوجوب الاجتناب عقلىّ محض على كلّ تقدير
وقد عرفت انّ هذا على تقدير كون العلم الاجمالىّ علّة تامّة وامّا على
فرض كونه مقتضيًا وانّ المانع من تنجّز التّكليف به هو جريان الاصل
ففى موارد مسبوق النّجاسة لا ينافى الاصلان للعلم وامّا فى موارد
مسبوق الطّهارة فان قلنا بشمول دليل الاصل لكلّ من الطّرفين فلا مانع

من جواز ارتكاب كليهما وكذا لو قلنا بشموله لاحدهما بدلاً عن الآخر فمقتضاه وجوب الاجتناب عن المقدار المعلوم بالاجمال واما ان قلنا بعدم مقتضى الاصل اصلاً فيكون المقتضى للتنجز موجوداً والمانع مفقوداً والتحقيق مقتضٍ لاعلة تامة فينبغى تحقيق القول فى جريان ادلة الاصول والاقوى جريانها فى جميع الاطراف لان العلم حسب الفرض مقتضٍ للتنجز والمانع عنه هو جريان الاصل فلو قيل ان مقتضى ادلة الاصول وهو الشك فى كل من الاطراف موجود وان العلم الاجمالى مانع عن جريانها لزم الدور الا ان يقال بعدم مقتضٍ للاصل فى مورد العلم لا ان العلم مانع بعد وجود المقتضى وهو الشك ووجه عدم وجود مقتضٍ لدليل الاصل لزوم التنافى بين الغاية والمغيى لو شمل لمورد العلم الاجمالى حيث ان قضية الشك الفعلى فى كل من الاطراف اندراجه تحت صدر الروايات وهى قوله كل شيء حلال وقوله كل شيء طاهر وقوله لا تنقض اليقين بالشك وحيث ان الواحد المعين واقعاً المردد عندنا شيء علم بنجاسته او حرمته فمقتضى ذيل الرواية الاجتناب عنه كقوله حتى تعلم انه حرام او قذر وقوله ولكن انقضه بيقين مثله فيجب الاجتناب عن سائر الاطراف من باب المقدمة العلمية لكن لا يخفى عدم كون ذيل تلك الاخبار بصدد ضرب قاعدة اخرى بل هى تكال وارشاد الى حكم العقل مع عدم وجود تلك الغايات فى بعض اخبار تلك الاصول فيكفى شمولها للمقام مضافاً الى ان الظاهر كون الشيء كناية عن المعين الذى يمكن الاشارة اليه بشخصه كهذا الاناء او الى مصداقه كشرب التتن لا المفهوم المردد المبهم كاناء زيد المردد بين انائين والضمير فى الذيل ايضاً راجع اليه فقضاء لحق المطابقة مضافاً الى جريان هذا الاشكال فى الشبهة

الغير المحصورة اللهم الا ان يقال ان الشيء اذا كان كناية عن امور غير محصورة فمعرفة حرمة مثل هذا الشيء لا يعتنى عليه عرفاً انه معرفة للمبهمة مثلاً فافهم هذا كله مضافاً الى انا نعلم اجمالاً بانها الفة مؤدى بعض الامارات والاصول الجارية فى الاحكام الكلية للواقع فلو كان العلم الاجمالى بالتكليف لم يجر امارة ولا اصل مناف ومخالف للحكم الواقعى المعلوم بالاجمال اصلاً وهذا مما يؤيد عدم كونه علة تامة وظهر ايضاً ان الاصل جار فى اطرافه ولازمه جواز المخالفة القطعية نعم مقتضى الجمع بين اخبار البرائة واخبار الاحتياط والتوقف حمل الاولى على الشبهة الابتدائية وحمل الثانية على المقرونة بالعلم وما بحكمها وستطلع انشاء الله على تحقيقه قوله جهر الخنثى بهما اقول ظاهره تعين الجهر عليها ويمكن القول بجريان البرائة عن التعيين حيث انه ضيق على المكلف وكذا تجرى البرائة عن شرطية الجهر حيث ان الشرطية المجهولة ولو من جهة الشك فى المصداق مرفوعة بناء على ما هو التحقيق من تعميم حديث الرفع لنفى الاحكام الوضعية ايضاً والفرق بين الوجهين ان الجهر والاخفات يحتمل كونهما شرطين للقرائة او الصلوة ويحتمل كونهما كيفيتين للقرائة فقد تتعين القرائة باحد الوصفين وقد تتخير بينهما ففى مورد الشك بين التعيين والتخيير يحكم باصالة البرائة عن التعيين كما هو مقتضى الوجه الاول قوله وفيه ان عموم وجوب الغض اقول امر قدّه بعده بالتامل وافاد فى الحاشية انه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة الموضوعية ولا يخفى ان المخصص هنا متصل فيؤل الى الشك فى عنوان العام وانطباقه على فرد وعدم انطباقه عليه والسر فيه عدم انعقاد ظهور الكلام الا بعد التخصيص

فقولنا اكرم العلماء الا زيدا بمنزلة قولنا اكرم العالم غير زيد فاذا شك في فرد من حيث كونه عالما غير زيد او عالما هو زيد مثل ما اذا قيل اكرم العلماء وشك في فرد من حيث انه عالم او جاهل والقائل بجواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية لا يقول به في مثل المقام

بسم الله الرحمن الرحيم

مبحث في الظن

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **قوله** احدهما في امكان التعبد به اقول المراد بالامكان ما لا يلزم من فرض وقوعه المحال كما ادعاه ابن قبة من استلزام التعبد بالظن تحليل الحرام وبالعكس وبعد اثبات الامكان ظهر ان الظن لا علة للتنجز ولا مقتضى نعم هو علة تامة بناء على طريقة الحكومة بعد تمامية مقدمات دليل الانسداد لكن العلم علة تامة لضرورة ذاتية والظن المذكور كذلك للضرورة الغيرية واما سائر الظنون فاعتبارها تابع للدليل **قوله** موقوف على احاطة العقل الخ اقول بعد العلم بان الاستحالة التي ادعاها ابن قبة بمعنى استلزام التحريم الحلال فدفع هذا المحظور يكفي لدعوى الامكان واحاطة العقل به في غاية السهولة مع انه ليست هذه المسئلة اشد اعضالا واعظم اشكالا من مسائل الفلسفة الاولى والعلم بالمعارف الحقة العليا والعقل اعلى شانا واجل قدرا من ان يعجز عن تحصيل العلم بعدم لزوم المحال في التعبد بالظن مع انه كلف بمعرفة صفات رب العباد واحوال المبدء والمعاد **قوله** وهذا طريق يسلكه

العقلاء الخ اقول اي عاقل يحكم بالامكان فيما يشك في امكانه والشك عدم الحكم بطرف وهل هو الا ترجيح بلا مرجح فان احتمال الامكان كاحتمال الضرورة والامتناع واما ما فرع سمعك مما افاده الشيخ الرئيس فالامكان الذي افاده في الحكم به في الغرائب المسموعة فمعناه الاحتمال خلاف الجزم لا الامكان الوقوعي او الذاتي وهذا عبارة عن عدم جواز سلب الشيء عن نفسه وان المحتمل محتمل بالحمل الاولي الذاتي فلو حكم بمجرد الغرابة لزم سلب الشيء عن نفسه وعدم كون المحتمل محتملا **قوله** الاجماع انما قام على عدم الوقوع الخ اقول لا قاضي بالامتناع عقلا فيما اذا علم بعض النفوس الكاملة غير المعصومين بطريق الكشف حكما من الاحكام الشرعية ثم اخبر به عن الله وحكم الشارع بوجوب التعبد به ولم يقم الاجماع على خلافه لكون المسئلة من المستحدثات الغير المعنونة عند الاصحاب نعم لم يتفق مثل هذا الاخبار واما ما افاد من علم قيام الاجماع على الامتناع فظاهره انه على تقدير تحصيل الاتفاق يمكن كشف رأي المعصوم منه وفيه ان المسئلة من المسائل العقلية فلا مسرح له فيها بمعناه المصطلح **قوله** اذ ابنى تاسيس الشريعة الخ اقول لا يخفى عدم اتفاق حصول العلم بجميع الاحكام من الاصول والفروع بالضرورة في زمان النبي ص بل كان اكثرها مخفيا بحيث كان فيها المنازعة والمخالفة بين الاصحاب يستدلون باخبار الاحاد ولا يخفى على المنصف ان الاحكام صدرت وبينت تدريجا وكان بيانها غالبا بتوسيط اخبار الاحاد ومع ذلك بقي غالب الاحكام مختفية في زمان النبي ص واما في زمان الائمة عليهم السلام فارجاعهم الى الثقات مما لا ينكر **قوله** اما ان يكون

للمكلف حكم الخ اقول المراد من الحكم ان كان ما هو المجعول شرعاً ومن علامه كون الانسان بحيث لا توجه اليه من الشارع اصلاً وكان مرخى العنان كالمجانين والبهائم والصبيان فكان بينهما واسطة وهو ايكال الامر الى حكومة العقل بلزوم اتباع الظن فلا يلزم تحليل الحرام ولا العكس فظهر عدم استقامة النقض بالعلم حيث كان جهلاً مركباً لعدم تعلق جعل شرعى فى مورده وان كان المراد من نفى الحكم خصوص عدم الجعل شرعاً فلا واسطة بينهما ولنا اختيار الشق الثانى بايكال الامر الى حكومة العقل لا بان يكون مثل البهائم وان اريد من الحكم اعم من المجعول ومن امضاء حكم العقل فلنا اختيار الشق الاول وهو ان يكون له الحكم الشرعى الامضائى من دون لزوم المحظور المذكور ضرورة عدم جعل مستقل من الشارع بل انما امضى حكم العقل بلابدية العمل على طبق الظن **قوله** لان المفروض انسداد باب العلم على المستفتى

اقول الاشكال تارة يرجع الى لزوم قبح فى فعل الشارع كتحليل الحرام وبالعكس وتفويته للمصلحة على المكلف والقائه فى مفسدة واخرى من حيث نفس اجتماع الحكمين الشرعيين المتضادين او المتماثلين والعقليين كذلك اللذين هما من ملاكات الاحكام الشرعية كالمصلحة والمفسدة او التحسين والتقبيح العقليين فعلى الاول يختلف ورود الاشكال وعدمه من حيث الانسداد والانفتاح حيث ان القبح يرتفع بضرورة عقلية فى مورد الانسداد بخلاف فرض الانفتاح فلا يرد النقض بالقطع ولا بالظن الانسدادى لعدم جعل من الشارع واما الفتوى وان كان اعتبارها بجعل الشارع دونهما لكن حيث لا محيص عنه فلا يرد النقض

والابدية

والابدية العقلية وعدمهما الباعثان للفرقة بين هذه الموارد فهى فى القطع والظن الانسدادى بناء على طريقة الحكومة لا توجب الا وجوب العمل عقلاً دون الحكم الشرعى وفى الظن الانسدادى بناء على طريقة الكشف وجب الحكم الشرعى لكن لا يقاس ذلك بما اذا افتقدت اللابدية والضرورة العقلية كما فى صورة الانفتاح فعلى كل تقدير يكون حجية الفتوى فى مورد انسداد باب العلم وان لم يكن من جهة بداهة فلا يقاس بما جعل حجيته فى غير مورده واما على الثانى فلا وجه للتفرقة بين حال الانسداد وبين الانفتاح بل لا بد من دفع التضاد بين الاحكام بالتزام شأنية الحكم الواقعى وفعلية مؤديات الظنون والاصول فالجواب الذى اعرض عنه فى المقام هو الاولى على هذا التقدير لا بمجرد التفرقة بين الحكمين بالواقعية والظاهرية بل بما عرفت من الفعلية والشأنية **فنقول** مستعينا بالله العظيم ان فى جعل الحكم الظاهرى فى قبال الواقعى سواء تضادا او تخالفا كان الحكم بعنوان الجهل كمفاد الاصول او فى مورده لا بعنوانه كمدلول الامارات وجوهاً من الاشكال وضروباً من الاعضال احدها لزوم اجتماع الضدين فى ملاك الحكمين كاجتماع المصلحة والمفسدة او اجتماع المثلين فيهما كاجتماع المصلحتين والمفسدتين وثانيها لزوم القبح على الحكيم فى القائه المكلف على الفساد وتفويته منه ما هو المشتمل على الصلاح والرشاد وثالثها لزوم اجتماع الضدين فى نفس الاحكام الشرعية بداهة انها باسرها متضادة او اجتماع المثلين فى مورد المصادفة بين الحكمين ورابعها التكليف بما لا يطاق فى بعض موارد التخالف بين الالزاميين كما هو واضح والجواب عنها اما عن الاول فيظهر مما حققناه فى مسئلة الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع بان الاحكام الشرعية على قسمين احدهما الاحكام النفسية وهى الاحكام الواقعية الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولية مع قطع النظر عما يطرء على المكلف من العلم

والاحكام

والجملة بعد حصول لزم من الالتفات والتشكيك تصحيح في هذه الطائفة انهما لا يكاد
تجتمعها بل اصلا الا على مناط راجع الى نفس الافعال وعدم كفاية الصلاح للاحظة في
التكاليف فضلا عن الجزاف وان القضية المشهورة بين الاصحاب من الكلية التي طبقة
بان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل لمجرد صادقة فيهما وقريبة من الصواب بلا شائبة و
او قياس وثانيهما الاحكام الطريقية المولوية مثل مؤدى الامارات ومفاد الظنون
الشخصية بناء على حجيتها شرعا والقضية غير صادقة فيهما بل هي احكام يكفيها مجرد المصلحة في
الجعل والتشريع كالاحكام العذرية وفي الصلاح الداعي الى الجعل والحكمة الباعثة
الى التشريع من الاحكام التسهيلية على العباد وغلبة تاديتها الى الواقع وغلبة مطابقتها
له اوضح من الاولى لا غرض من البحث عنه لخروجه عما هو محط الكلام واستغنا
المقام عن صرف الوقت في تحقيقه اتم في مؤدى الاصول لا بد من القول بكون الغرض
الداعي اليها هو مصلحة التسهيل لا الطريقية وبالجملة فلا مصلحة في موادها حتى
يتدارك المصالح الكامنة في الافعال بما هي شيء واما عن الثاني فاما بالالتزام بتدارك
ما فات من المصلحة باحداث المصلحة في مؤدى الاصول ومفاد الامارات فهل يلزم احدها
في السلوك او في المؤدى او ان مصلحة نفس التسهيل على العباد قد يقاومها وان كون
المصلحة في السلوك يغاير مع كونها في المؤدى حقيقة او يغاير هنا اعتبارا فهو ايضا
ينبغي الاعراض عنه فطويناه على غرة فذروه في سنبله واما بالتزام عدم محذور في
التفويت المذكور اذا كان لمصلحة راجعة الى شخص المكلف او نوعهم او كان من باب الالجاء
اليه في مرحلة التشريعية ودونه الجاعلية نعم انما يصح التفويت لو كان عبثا وسفها
وجزافا واما عن الثالث فاولا انا لو نلتزم على جعل حكم شرعي في هذه الموارد لم لا
يجوز ان يكون مداليها محض الترخيص على العباد ونصب المعذورية لهم وتحقيقه
ان مفاد تلك الادلة تارة يكون جعل حكم شرعي بعنوان وجوب تصديق العادل او

بعنوان حرمة نقض اليقين بالشك وبعنوان ان الشاك في الحلية والحرمة والطهارة و
النجاسة ونحوهما كذا وتارة يكون جعل الحجية لهذه الامور فان الحجية من الاحكام
الوضعية القابلة للجعل ابتداء كالوكالة والولاية وغيرهما فبناء عليه يكون
مفاد الحجية الشرعية هو نتيجة الحجية العقلية من هذه الجهة وان كان بينهما فرق
يظهر في مرحلة الاجزاء وعدمه ومقام الثمرات الراجعة الى ذات المسئلة لعلي ابينكم
منهما بخبر عن قريب فبهذا نقدر على الجواب عن الرابع ايضا نعم لا نقدر من طريق جعل
الحجية على الجواب عن مؤدى الاصول العملية بل لا بد لك من الالتزام بانها مجرد جعل
عذر على المكلف وترخيص عليه كما كان عقلا في البراءة العقلية والتخيير العقلي فلا
تغفل وثانيا ان الاحكام انما هي متضادة بعضها مع بعض في المرتبة الفعلية ومقام
البعث والزجر بخلاف ما قبلها فيها شائبة وفعلية ولا شبهة ان الاحكام الظاهرية
فعلية والواقعية شأنية عقلا وشرعا والدليل على الثاني بعد وضوح الاول لسان
نفس ادلة الاصول لمكان قوله حتى تعرف الحرام ولا شبهة في كون مفادها جعل
الوظيفة الفعلية لانها احكام جهتية اقتضائية وان المعرفة بالحرمة الواقعية غاية له
حتى انه كاد ان يستظهر من الغاية كون العلم شرطا في وصول الحكم بالحرمة الى الفعلية
وانها بدونه شأنية محضة وقد يجاب عن اشكال لزوم اجتماع الضدين في الحكمين او
في ملاكهما وكذا اجتماع المثلين بكفاية تعدد الجهة في موضوع الحكمين وموضوع الظاهرين
فان الموضوع للاحكام الواقعية نفس الافعال بعناوينها الواقعية وللاحكام الظاهرية هي
الافعال بما انها مجهولة الحكم او مجهولة العنوان كما في الشبهة الموضوعية كما كان كما فيما
في مسئلة اجتماع الامر والنهي هذا في مؤدى الاصول العملية واما في مداليل الامارات
فالموضوع الافعال بما قامت عليها اخبار العدول ومنه ظهر ان القدح في هذا
الجواب بان المعتبر في مسئلة اجتماع الامر والنهي وجود المندوحة وهي في المقام مفقودة

الواقعية حتى يورد عليه تارة بانه يكفي في الاوامر الطريقية وجود المصلحة في نفس تشريعها وجعلها وان تفوت المصلحة او الالقاء في المفسدة لا يقبح اذا ادى اليه الغرض الصحيح كما عرفت واخرى بان التدارك انما يجب اذا فات ولو بتكشف الواقع اما اذا كان بحيث ينكشف في الوقت فلا يقتضي اللطف التبدل لان الغرض قد يكون على وجه لا يبقى له مجال الاستيفاء والتدارك كما اذا طلب المولى الماء البارد لرفع عطشه واتى العبد بما غار ورفع به عطشه بل قد يتحصل ذلك في مورد الامتثال مبغوضا ايضا كما اذا اتى بدلا بما له كذا وبذا صححنا عدم لزوم اعادة صلوة الجاهل المقصر اذا جهر بدل الاخفات او بالعكس مع كونه مبغوضا فعلا مستحقا للعقوبة عليه لعدم القصور حيث فرض المكلف مقصرا غير متوجه عليه شيء من الاوامر الظاهرية وبالجملة فقد يمكن المصير الى الاجزاء عن الاعادة مع كون الامارات معتبرة لمحض الكشف في ظرف الطريقية بل في مورد عدم الامارة المعتبرة ايضا كما انه قد يمكن بقاء الغرض من الامر وعدم الاجزاء بمعنى جواز تبديل الامتثال بآخر ولو جاز له الاكتفاء بالاول ايضا بناء على اعتبار الامارات من باب حقيقة السببية وعين الموضوعية كما كان نظيره في الاوامر الواقعية الاولية مثل اعادة الفرادى جماعة حيث ان بعض الاخبار ناطق بان الله يختار افضلهما ومثاله في العرف ما اذا امر العبد باتيان ماء للشرب فاتى العبد بماء واحضره بين يدي المولى وقبل شربه اتى بماء ابرد ووضع جنبه وهو متصور في كل مورد لم يكن امتثال المكلف بنفسه علة تامة لسقوط الغرض بل بعد كان محتاجا الى عمل من المولى ايضا وذلك العمل شرط في سقوط الغرض وخارج عما امر به العبد شرطا وشطرا وبالجملة هذا وان كان في الاوامر الواقعية ولكن ينكشف من التنظير به والتمثيل له حال الاوامر الظاهرية ايضا بناء على اعتبارها من باب الموضوعية حتى لا يترك ذلك بناء على المسلك المذكور ولكن هذا كله بمقتضى القواعد الاولية وقضية حكم العقل في مسئلة اعتبار الاوامر الطريقية

بامتثال

مع قطع النظر عن الادلة الخاصة والاخبار الناصة في كل مورد بمقتضيها باختلاف الموارد مما كان التكلم فيه على عهدة المباحث الفقهية هذا غاية المرام ونهاية الكلام في الاعادة واما القضاء فان كان بالامر الاول فكالاعادة في جميع ذلك وتصوير دلالة الامر بالاداء على وجوب القضاء باحد الوجهين احدهما ان يكون المطلوب بالاتيان بما تعلق به الامر ما دام العمر والاتيان بالوقت مطلوب في انه متعلق للطلب الالزامي الحتمي بحيث كان الاتيان به في الوقت مسقطا للغرض بالنسبة الى الامر مطلقا وعلى فرض عدمه تحقق العصيان بالامر المتعلق بالاتيان به في خصوص الوقت والامر المتعلق باصل المادة باق بحاله مستدعيا للامتثال ومقتضيا للاطاعة وقد حققنا في مباحث الالفاظ ان الامر بالمقيد بعد الامر بالمطلق قد يكون لغرض مخصوص باتيان القيد زائدا عن اتيان المطلق لا انه كاشف عن كون متعلق الغرض هو المقيد في مقام تعيين الارادة الجدية كما هو الحال في المطلق والمقيد المصطلح وثانيهما ان يكون مفاد الامر الاول الاتيان بالمأمور به في الوقت وان عصى وفات عن عذر فيجب الاتيان به خارجه والامر بناء عليه ايضا كذلك واما لو قلنا بانه بالفرض الجديد بعنوان قضاء ما فات فان قلنا بان المراد منه فوت الفريضة الفعلية كان مقتضى المقام عدم وجوبه لصيرورة التكليف الواقعي بقيام الامارات والاصول الشرعية على خلافه شأنيا كما عرفت في بيان دفع التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري لكن هذا في الاصول العقلية مثل البراءة العقلية والتخيير غير جار لعدم جعل من الشارع حتى يلتزم المصير الى شأنية التكليف الواقعية به ووضع حكم شرعي على خلافه فان قضية الاصول العقلية ليست الا كون المكلف معذورا في المخالفة وكذا لو قلنا بان مفاد الدليل القائم على اعتبار الامارات و الاصول ليس جعل الحكم الشرعي على طبقها بل المقصود من الاول جعل الحجية وتتميم جهة كشفها وتنزيل الظن منزلة العلم ومن الثاني مجرد جعل المعذورية لا الحكم الشرعي

بالخاصية الظهارية مثلا فعلى هذا ايضا الحكم الواقعي باقيا على فعليته ولا يضاده
قيام الامارات والاصول على خلافه الكلهم الا ان يقال ان ظاهر دفع ما بعلم
من جهة الوجوب الفعلي ولو لم يكن في مقام جعل الحجية فاذا دفع الحكم الفعلي ولو
كان ما دام الجهل فبعد مضي الوقت وعدم امر بالوجوب في خارجه حسب الغرض من كون
القضاء بالامر الجديد فلا يقتضي الوجوب للقضاء واما لو قلنا بان المراد من الفوت
مطلق الواجب كما هو محتمل كان وجوب قضاء صوم الحائض مع عدم فعليته وقضاء
صوم المسافر وصلوة المغمى عليه ونحوهم في بعض الصور وان الفريضة في قوله من فاتته
فريضة فليقضها كناية عن الفرائض المجعولة كما شاع التعبير بها عنها في الاخبار
كان الحق وجوب القضاء لصدق الفوت ح سواء قلنا بان ليس في تلك اعتبار الاصول
والامارات جعل العذر ونصب الحجية للامارات او قلنا بان مفادها جعل الحكم على
طبقها واما لو قلنا بان المراد من الفوت فوات المصالح الواقعية فعلى ما حققناه من
عدم التداعي على الالتزام بتدارك المصالح الفائتة وان المصلحة في نفس جعل الاحكام
الطريقية لا في العمل بها دون تفويت المصالح الا بناء على قضية اللطف كان مقتضى التحقيق
ما عرفت بعدا انهم انما يقتضي الاجزاء على هذا يكون الفوت عبارة عن فوت المصالح
وقلنا بان مقتضى اعتبار الامارات والاصول بحسب ما ينطبق على قاعدة العدلية
اللطف جعل موداها بدلا عن الواقع ونفس مصلحة فيها يتدارك بها عنها لكن التحقيق
خلافه كما اسلفناه **قوله** التعبد بحرمة العمل بالظن والادلة الاربعة **اقول** اعلم ان العمل
عبارة عن اسناد العمل اليه بحيث يكون هو المراد الباعث الداعي له الى الفعل كما في الامور
العادية يتحير ان يكون ما اراده ملائمة للطبع مع النفس فيترتب بينهما على شيء ظنا يبعث
القوة العاملة الى الشيء فانه قد ورد في محله ان العلة الغائية ما كان التصديق
بترتبه عليها واتفا علة لفاعلية الفاعل فلا معنى للعمل بالظن الا ان يكون التصديق الظني

بالغاية الشوقية محركا وداعيا كما في العمل بالعلم حيث لا معنى له الا كون العلم بها باعثا فظهر
ان اسناد العمل الى شيء والتعبد بثبوت العمل من الشارع شيء اخر ولا تلازم بينهما اصلا
وجودا بل في مورد اجتماعهما ايضا ليسا الا موجودين بوجودين متمايزين لا الموجودان
بوجود واحد كما في صورة تصادق عنوانين بينهما عموم من وجه فظهر من ذلك ايضا ان مجرد
اتفاق كون العمل على طبق الظن والاتيان بالمظنون لكن لداع اخر لا لغرض الظن ليس العمل على
الظن فظهر ان حرمة الافتراء وحرمة القول بغير العلم وحرمة التشريع وغيرها للتشريع من العناوين
المقبحة عقلا والاعتبارات المحققة لصدق الموضوعات التي هي عنها شرعا في الايات
والاخبار ومعاقد الاجماعات المذكورة في هذا المقام كلها اجنبية عن المقام خارجة عن
محط المرام فلا بد عوا بدليل اخر فاعلم ايضا ان الحرمة المولوية الشرعية مما لا حاجة الى
اثباته في المقام بل لا دليل عليه ايضا وانه يكفي برهانا للمطلب ان الظن بنفسه غير قاطع
للعذر وغير منجز للواقع وان التكاليف الشرعية لا يثبت بنفسه وان الاشتغال بما
هو الثابت منها المتحقق بالعلم وبالعلمي لا يرتفع بالامتثال الظني وبالجملة بعدم الدليل
مما يكفي في ترتيب الاثار المطلوبة في المقام هذا كله مضافا الى ان نفس العمل الخارجي لا
يتصف بالحرمة من جهة التشريع حيث انه من الامور القلبية التي لا تكون من العناوين و
الجهات الراجعة الى الافعال حتى يسري ما لها من الاحكام العقلية والشرعية اليها بل هي
على ما هي عليه من جهاتها الواقعية من دون ان يتغير بوجودها وعدمها وجه من وجوهها
ولا عنوان من عناوينها ليكون محرما الا انه عمل بالظن وانه افتراء على الله والحق ان
هذا العمل القلبي كنظائرها لا يقبل الحكم بالحرمة المولوية ايضا كما اسلفناه فيما سبق
التجري ومنه يعلم ان دعوى الاجماع المصطلح في المقام مما لا وجه له ايضا كما عرفت في مسئلة
التجري الا ان يراد منه اتفاق العلماء بما هم عقلاء لا بما انهم متدينون حتى يستكشف راي
المعصوم **قوله** منها ان الاصل عدم الحجية الخ **اقول** قد اسلفنا ان الحجية من الاحكام

الواقعية القابلة للجعل الابتدائي وضعاً ورفعاً ولا يحتاج في جعلها ورفعها ملاحظة
اثر شرعي اصلاً كما يأتي في محله ان شاء الله تعالى فان جعلنا المهم من البحث نفس الحجية وعدمها كفى
الاصل المذكور وان جعلنا حرمة التعبد بالظن كان الاصل المذكور كافياً عنه ايضاً
ضرورة ان حرمة التعبد به من اثار اصالة عدم الحجية ولذا جعله من الاصول التي يستدل
بها على المطلوب الذي هو حرمة العمل بالظن واما ما افاده من عدم الحاجة اليه لكفاية نفس
الشك في الحجية في حرمة العمل بالظن ومثله بكفاية قاعدة الاشتغال عن استصحابه ففيه
ان الحق في كلا المقامين التمسك بالاصل بداهة ورود الاصول الشرعية على الاصول
العقلية مطلقاً اذا كان الاثر مما يترتب على كل من الاصلين كما اذا كان اعم من الواقع
ومن الجهل به كما في المقامين حيث ان وجوب الخروج عن العهدة عقلاً كما انه من اثار الجهل
بالامتثال بعد العلم بالاشتغال كذلك من اثار التكليف الواقعي وكما في حرمة العمل على
طبق الظن حيث انها كما يكون من اثار عدم الحجية الواقعية كذلك من اثار عدم العلم بها
نعم لو كان الاثر لنفس الواقع فقط تعين جريان الاصل العقلي اذا كان لمحض عدم العلم
فقط فتلخص انه ليس مورد جرى فيه قاعدة الاشتغال واستصحابه وكان الاول مقدماً
على الثاني وكذا اصالة عدم الحجية وحكم العقل بان عدم الدليل في الحجية يكفي عقلاً
على عدمها وكان الثاني مقدماً على الاول **قوله** ان اباحة التعبد بالظن غير معقول الخ
اقول قد عرفت ان الالتزام والتعبد غير لازم لا في الاحكام الواقعية ولا في مؤدى
الامارات ولا في الاصول العملية من البراءة والاشتغال والتخيير وغيرها حسب ما فصلناه
واعترف به وفاقاً لمعظم الاعاظم من عدم وجوب الموافقة الالتزامية وقد عرفت في الحاشية
المتقدمة ان العمل بالظن ليس عبارة عن التعبد والالتزام بكون مؤداه من الاحكام
الشرعية بل معناه ان يكون العمل مستنداً اليه وبالجملة لا يلزم الالتزام والتعبد بالظن
لا تعييناً ولا تخييراً وكذا لا يلزم ذلك في ساير ابداله مما جعل التخيير بعينه وبينها بل المراد

فيه وغيره كون العمل مستنداً الى ما هو قاطع للعذر عقلاً كالبراءة العقلية والتخيير العقلي
او شرعاً كما في غيرها فالاولى ان يجاب بان مورد الاباحة ان كان التعبد والالتزام فقد
عرفت انه تشريع قبيح وان كان نفس العمل الجوارحي الخارجي فلا محذور فيه الا مخالفته
للواقع لو اتفق وهو بحسب الظاهر يختلف حكمه فقد يكون عن عذر وترخيص من الشارع
كما اذا قام الدليل على حجية هذا الظن او كان في مورده مؤمّن آخر غيره وقد لا
يكون عنه كما اذا قامت الحجة الشرعية او العقلية على خلافه فيكون ح من الافعال
المتحقق في ضمنها التجري لو لم يصادف الحرام الواقعي والا كان محرماً من حيث مخالفته
للواقع حسبما عرفت فيحكم بحسب الظاهر على انه تجري حتى ينكشف الحال ومعصية حقيقية
ظاهراً بناء على تأدية الطرق الشرعية او الاصل التعبدي على حرمته **قوله** فالحاكم
بوجوبه هو العقل **اقول** وستطلع على تحقق جواز تطرق التحير والشك في الاحكام
العقلية في بعض مسائل الاستصحاب في ان العقل لا يمكن ان يتطرق الشك في حكمه الفعلي
واما ملاك حكمه فيمكن فيه تطرق الحيرة له كما يمكن ان يشك هنا فيما هو ملاك حكمه و
مناطه وانه هل المناط منحصر في الاعتقاد القطعي او يعم مطلق الاعتقاد ولو ظناً نعم
بعد هذا التحير هل يلزم العمل فعلاً على طبق القطع ام لا فهو مما لا يتطرق فيه الجهل ثم
لا يخفى ان المسئلة لا ربط لها بمسئلة دوران الامر بين التعيين والتخيير وابتناء التحقيق
فيها الى ما هو المحقق في ذلك بل المحقق هنا التعيين ولو تعين هناك التخيير باجراء البراءة الشرعية عنه
عن التعيين لكونه كلفة زائدة مثلاً فان المقام مقام الشك في طريق الحكم لا في اصله
وهناك في ان المطلوب النفسي هل هو خصوص العتق في خصال الكفارة او هو والصيام
والاطعام على سبيل التخيير بينها فالتعيين هناك بجعل الشارع في الحكم الواقعي و
هنا بحكم العقل في طريق الامتثال والخروج عن عهدة التكليف فضلاً الى ان مرحلة
حجية الظن كونه قاطعاً للعذر واستناد العمل اليه طريقاً الى التكاليف الشرعية سواء

كان فى اثبات التكاليف بالظن وتنجزها به فى مقام تحقق الخروج عن التكاليف المعلومة
بالاجمال المنجزة على المكلف هنالك منحصر فى الاخير **تذنيب** اعلم انك بعدما احطت
خبرا بما ذكرنا من امكان تنجز القوة العاقلة فى مناطات احكامها وان الذى صدقناعد
تصور الاهمال فيه هو نفس احكامها الفعلية وسنتلو عليك ما يزيد لك البصيرة
وحق المعرفة وكمال التحقيق بحقيقة الحال فى محله وان هذا الا تذكرة لمن شاء ان يتخذ
الى الحق سبيلا كنت على اقتدار فى توجيه تطرق الاهمال فى نتيجة دليل الانسداد
والاجمال من حيث الكمية والكيفية فيها وانه فرق بين المقام وبين ما ينتهى التحيث لا سبيل
فيه الى الترديد هنا لكون البحث فيه عن فعلية حكمه بالتعيين والتخيير وهنالك فى مناط
الحكم وملاكه **قوله** اما ثانيا فلان العمل بالظن فى مورد مخالفته للاصول الخ
اقول قد يلاحظ الاحكام الواقعية النفسية ويجعل هى بنفسها مجرى قاعدة
الاشتغال وقد يلاحظ الاحكام الطريقية ويجعل هى مجرى القاعدة المذكورة من حيث
انها احكام لها اطاعة وفيها الفة وقد يلاحظ الاحكام الطريقية ايضا ويجعل هى مجرى
القاعدة لكن لا من حيث هى هى بل من حيث شانية طريقيتها وكونها مرآتا الى التكاليف
فالذى جعل فى المقام محلا للنقض والابرام فى كلام المستدل بالقاعدة هو هذا اللحاظ
الاخير فيرد عليه ما افاده شيخنا العلامة المرتضى بانه يشبه الاكل عن القفاء واما شيخنا
العلامة الاستاد دام ظله فجعله باللحاظ الوسط واورد على المصنف قده المستدل بان ايراده على
ليس فى محله اذ مفروض المقام البحث عن نفس الاحكام الطريقية ولا يخفى ان المدار على
التكاليف الواقعية وان البحث فى التعيين والتخيير فى الاحكام الطريقية من حيث التوسل
بها اليها الا من جهة انها شئ بحياله فصح جميع ما سبق منا من ان الشك فى تعيين ما هو
طريق للخروج عن العهدة ولا تغفل **قوله** ثم ان ما ذكرنا من الحرمة من جهتين الخ
اقول قد عرفت ان الالتزام والتعبد بالظن ليس عملا بالظن وان مقدمات دليل

الانسداد لا تنتج الا لابدية كون العمل مستندا اليه فعلى هذا لو قلنا باعتبار الاصول
مقيدا بعدم حصول الظن على خلافه لا يندفع خصوص محذور مخالفة الاصول ولا
يجوز الالتزام والتدين بالظن فيما افاده من اندفاع كلا المحذورين فهو مما لا وجه له
قوله ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الخ **اقول** تحقيق المقام يستدعى رسم
مقدمة وهى ان للعقلاء فى باب دلالة الالفاظ والاحتجاج بظواهرها طائفتين
من الاصول احداهما مرتبة على الاخرى فاحداهما الاصول التى يعملونها فى مقام تشخيص
الظهور مثل اصالة عدم قرينة المجاز واصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وهى
فيما اذا صدر اللفظ وشك فى قرينة على خلافه حتى لا يكون ظاهرا فى المعنى
المستفاد منه لدنيا على فرض وجودها او يكون ظاهرا فيها على فرض عدمها حيث
ان القرينة المتصلة بها مما تمنع عن انعقاد ظهوره فى معناه المستفاد منه بطبعه سواء
كانت القرينة قرينة على المجاز او على المعنى الحقيقى فيما اذا كان اللفظ متصلا بقرينة
المجاز وثانيتهما الاصول التى يعملونها فى تشخيص المراد بعد انعقاد الظهور للكلام
كما اذا علم ان اللفظ صدر بدون القرينة وانعقد ظهوره فيه لكن شك فى ارادة هذا
المعنى الظاهر منه وارادة خلافه ولم ينصب له قرينة متصلة بل نصبت له قرينة منفصلة لم
نظفر بها او لم ينصب لها لمصلحة فهى مثل اصالة الحقيقة واصالة الاطلاق واصالة
العموم والقرينة المنفصلة ايضا مما تمنع عن ارادة المعنى من اللفظ لا عن انعقاد
الظهور ففرق بين اصالة عدم القرينة المنفصلة فان الاولى من الاصول المشخصة للظهور
والثانية من الاصول المشخصة للمراد وبالجملة لنا طائفتان من الاصول منها ما هو
المشخص للظهور ومنها ما يكون مشخصا للمراد بعد العلم بالظهور فالثانى مرتب على
الاول ولا يكون راجعا اليه بل التحقيق ان الامر بالعكس واصالة عدم القرينة راجعة
الى اصالة الحقيقة بمعنى ان فى جميع هذه الموارد كان بناء العقلاء على حمل اللفظ على

معناه الواقعي ببناء واحد لا انهم يبنون على اصالة عدم القرينة ثم بعد البناء عليها
يبنون على ارادة المعنى الحقيقي وما ذكرناه من الترتيب انما هو لدفع توهم رجوع اصالة
الحقيقة الى اصالة عدم القرينة كما افاده شيخنا العلامة قدس سره ثم ما ذكرناه من كون
اصالة عدم القرينة من الاصول المشخصة للظهور انما هو لضرب من المسامحة ونوع من التأويل
فان الاسد في قولنا رايت اسدا اذا لم نشك في احتفافه بقولنا يرمي ظاهر في معناه الحقيقي فعلا
وتسميته بالمشخص للظهور باعتبار انه لو كانت له قرينة مثل يرمي لانعقد له ظهور آخر غير الظهور
فاصالة عدمها ترجع الى اصالة عدم ما يوجب ظهورا آخر بخلاف اصالة الحقيقة فان الشك لا
يرجع الى ظهور آخر للكلام بل الشك في كون المعنى المذكور مرادا او غير مراد وبالجملة جميع هذه
الاصول مشخصة للمراد واعتبار جميعها بملاك واحد ومناط فارد وهو عدم اعتناء
العقلاء على احتمال خلاف المعنى الظاهر من اللفظ بل التحقيق ان الاصل الراجع الى تشخيص
الظهور حقيقة وهو فيما كان اللفظ لا ظهور فيه بطبعه وانما يراد عقد الظهور له بالاصل لا
لا اعتبار فيه كما اذا اختلف اللفظ بما يشك في قرينيته اذ الظاهر عدم تحقق السيرة
وبناء العقلاء على جعل ظهور اللفظ بمعونة الاصل اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشكال وقع
في ان اصالة الظهور معتبرة في نفسها سواء كان الظن على وفاقها او لم يكن بل ولو كان الظن على
خلافها ايضا وانها معتبرة بشرط افادتها الظن او ان اعتبارها مشروط بعدم الظن
على خلافها والذي يقتضيه التحقيق ويقضي به النظر الدقيق وفاقا لاهله اعتبار اصالة الظهور
مطلقا ولو قام الظن الغير المعتبر على خلافه فهل ترى من طريقة العرف وشيمة العقلاء
الانتظار في العمل على طبق عام من العموم او مطلق من المطلقات لافادة الظن الشخصي كلا
وحاشاهم عن ذلك وكان ديدنهم على جعله حجة الى ان تقوم على خلافه حجة اخرى فيعملون
على طبقها او يرفعون اليد عنه بعد الظفر بها ويقومون ما يبنون في الظهور فيتوقفون
في العمل فلو قال العبد ظلوا نوابي واضف جيراني وادب غلماني كان حصول وقت العمل

يعمل على طبق عموم الخطاب بان امتثل بلا لحاظ افادتها الظن وعدمه فلو توقف العبد حتى
لم يسمع اعتذاره بعدم افادتها الظن بل لا يسمع الاعتذار بالظن الخارجي على خلافها
كما اذا وجد كثرة تجسس على بعض النسوان وشدة بغضه على بعض الغلمان وضعف اهتمامه على بعض
الغلمان فحصل الظن له بعدم ارادته منهما وانقضى وقت العمل وفات الغرض نعم لا ينكر ان
بنائهم في بعض المقامات عند الظن بالخلاف وسعة الوقت وسهولة السؤال الجاء لمجرد
التأكيد والاحتياط فلو تشبث التحقيق بفرض عدم امكان السؤال وضيق المجال عنه
نعم لا اذا قامت الحجة على خلافها ثم ينبغي ان لا اول لا فرق في العمل على طبق الظهور
بين ما اذا حصل من نفس اللفظ لو خلي وطبعه وبين ما اذا حصل بالقرينة على المجاز
او التقييد او التخصيص فان جميعها بمناط واحد وهو اصالة الظهور ففي قولنا رايت اسدا
يرمي الظاهر في المعنى المجازي ايضا كقولنا رايت اسدا اذا كان مجردا عن القرينة بناء
العقلاء على حمل اللفظ على المعنى المستفاد منه وعدم الاعتناء باحتمال احتفاف
اللفظ بقرينة موجبة لصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه وليس عند العقلاء بناء آخر من
اصالة عدم القرينة بل اصالة الظهور في جميع الموارد والثاني قد عرفت ان الاصول
اللفظية كلها راجعة الى بناء العقلاء على حجية الظواهر واعتبارها شرعا من باب امضاء
الشارع وعدم الردع عن طريقتهم بل التحقيق عدم طريقة للشارع في باب الالفاظ
الا طريقة العرف فاستمر طريقته على وفق طريقتهم ومقتضى الحجية العمل على طبقها ما لم
يحصل العلم بحجة اخرى في قبالها فامضاء الشارع مسلم من حيث مقام الكبرى وانما البحث
راجع الى الصغرى فاعلم انه لو قام بعض الظنون والامارات على خلاف الظواهر وكانت حجة
عندهم وغير معتبرة عند الشارع فرفع ايديهم عنها من جهة قيام الحجة على خلافها
لا يستلزم رفع اليد عنها شرعا لتحقق الصغرى عندهم دون اهل الشرع وهو لا يتم
الامضاء المذكور فربما يتوهم الجاهل في بعض هذه المقامات ان حجية الظواهر مشروطة

بعدم قيام مطلق الامارات او على الامارة خاصة على خلافها وليس كذلك بل الحجية للامارات
مطلقا او خصوص بعضها عندهم كان ربما يتوهم الغافل ان هذا ينافي تطابق الشرع والعرف
في ظواهر الالفاظ وليس كذلك بل انما ينافي تطابقهما في الصغرى لا الكبرى **قوله**
ذهب جماعة من الاخباريين الخ **اقول** الذي يمكن ان يقال في مقام الاستدلال على
مدعاهم امور الاول المنع عن اتباع ظواهر الكتاب لمحض التعبد بالاخبار الناهية لحكمة
تعلم فتح باب اختلاف التفاسير باختلاف الافهام وهو يرجع الى تخصيص حجية ظواهر
الالفاظ الثاني ان يكون للتعبد ايضا لكن لحكمة قصور الافهام عن ادراك معاني الآيات
القرآنية وعدم قدرتهم على الاحاطة بمطالبها لعلوها وشموخ مرتبتها كبعض المطالب
الدقيقة التي لا تنالها افهام الناس لقصور العقول عن الاطلاع بالكنه فالمعاني المستفادة
منها او كانت على حد النصوصية بالنظر الى مقام الافادة والاستفادة كانت لعلو
مرتبتها وشموخ حقايقها مما تعسر تعقله كتعقل المعاد الجسماني وحدوث العالم
بالحدوث الدهري والسرمدي والحركة الجوهرية وغيرها من المعاني الدقيقة الشريفة
التي لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم الثالث المنع عنه للعلم الاجمالي بطرو
الطوارئ على ظواهر بعضها كالنسخ والتخصيص والتقييد وارادة التجوز بلا
احتفافها بالقرائن ومنشأ ذلك من الكلام لا يمكن التمسك في الاستدلال بها اما
لعروض الاجمال عليها لو اتصلت بها ما يوجب الاجمال واما للعلم بالطوارئ المنفصلة
عنها الموجبة لعدم حجيتها قبل الظفر بها سواء كانت الطوارئ من الكتاب او من السنة
والجواب اما عن الاول فبالمنع عن كون النهي تعبدا خصوصا بعد ملاحظة الاخبار
المتواترة الآمرة الدالة بالرخصة بل التوبيخ على ترك الاستظهار بها لاستفادة
بعض الاحكام نعم انما المنع ناظر الى التمسك بها قبل ملاحظة الاخبار المفسرة لها بل
التمسك لظواهرها قبال الائمة اهل الذكر ردا عليهم كما هو دأب العامة الذين يستغنون

بما يستفيدون منها بمعونة عقولهم الناقصة واوهامهم الناشئة من الاقيسة و
الاستحسانات من اهل الذكر صلوات الله عليهم واين هو من التمسك بها بعد الياس
عن ورود الاخبار في تفسيرها وتأويلها وبيان الطوارئ والعوارض المتممة لارادة
خلاف ظواهرها واما عن الثاني فبان الآيات الواردة في بيان الاحكام ليست من قبيل
واما عن الثالث فبعد الفحص بالاخبار بان الكلام بعد انحلال العلم الاجمالي [illegible]
او الظفر بالطوارئ المنفصلة وهنا دليل رابع وخامس على المنع وهو ورود القرآن على
نحو الرمز والاجمال وعدم قصد استفادة المعنى منها او وروده على وجه لا يقصد منه
الا لمن قصد افهامه منه وهو النبي والوصي والجواب عنهما يظهر بعد المراجعة الى
الاخبار الآمرة وملاحظة فساد   الثاني منهما حيث ان طريقة العقلاء التمسك
بالظواهر مطلقا حتى بالنسبة الى من لم يقصد افهامه وقد استدل على حجية ظواهر الكتاب
بلزوم المحال من توقف حجية ظواهر القرآن على ورود التفسير حيث ان اصل اثبات الدين
والنبوة يتوقف على كون كتاب العزيز معجزا من دون تفسير ضرورة ان البلاغة وهي موافقة
الكلام الفصيح لمقتضى المقام لا تعرف الا بمعرفة المعاني فلو توقف معرفة المعاني على تفسير
النبي لزم الدور ولا يخفى ان المراد من توقف الحجية على ورود التفسير توقفه على الآثار
العلمية لا فهم المعاني من الالفاظ مع انه يعرف موافقة الكلام لمقتضى المقام بكون الكلام
عاما مثلا سواء كان مخصصا ام لا وبكونه مطلقا سواء ورد عليه التقييد ام لا وبالجملة
الموافقة تحصل من فهم المعنى الجامع بين ورود الطوارئ عليه وبين عدمه **قوله ره**
اما ان نقول بتواتر القراءات الخ **اقول** المراد تواترها من النبي لقرائتها واما اذا
تواترت من القراء فقط فلا يوجب قطعية سندها والمراد من الاختلاف في المادة ما
يوجب تغيير المعنى لا ما لا يوجبه كما في ملك يوم الدين حيث قرئ ايضا ملك بحذف الالف
وبالجملة فبناء على التواتر هما بمنزلة آيتين متعارضتين لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر

على عملى الاظهر ومع عدم امكانه يجب التوقف او الرجوع الى سائر الادلة وكذلك بناء على
عدم التواتر مع قيام الدليل المتواتر او مطلق الدليل المعتبر على ترتيب آثار التواتر عليهما
حيث ان هذا الدليل يمنع عن جريان حكم الترجيح في المقام واما لو كان مقتضى الدليل مجرد
ثبوت جواز الاستدلال بهما لا ترتيب آثار القرآنية عليهما من جميع الجهات فيمكن ان
يقال ان الرجوع الى المرجحات انما ثبت في الاخبار فقط ويمكن دعوى اندراجهما تحت
الاخبار لمكان الاخبار عن قراءة النبي او الاوصياء عليهم الصلوات فيشمله قوله
يأتي عنكم خبران متعارضان ويرجح اصل الاستدلال بالآية الغير المتواترة لا يخرج عن
عنوان الكتاب او السنة ومنه يظهر حكم ما لو كان احدهما متواترا دون الاخرى واما المثال
الذي ذكره ره فالظاهر ان الزمان انما لوحظ ظرفا للامتثال فالاقوى استصحاب بقاء
حكم المخصص وان افاد العموم الزماني ايضا اذ المانع منه اعتبار الزمان على وجه لوحظ
فعل الحافظ كل زمان بسبع الانبات فردا للموضوع فعليه يرجع الى العموم قوله فانا نعلم
ان يثبت ضرورة تبدل الموضوع الخ فلا مجرى للاصل اصلا قوله الثالث ان وقوع
التحريف الخ اقول وجهه ظاهر حيث لم يعلم بوقوعه في خصوص آيات الاحكام وان العلم به في
خصوص غيرها او الجميع بان يكون هي من الاطراف ايضا لا يوجب التنجز بخروج الاطراف
او بعضها عن محل الابتلاء لان باب حجية الظواهر والابتلاء فيهما بالعلم الاجمالي
غير باب التكليف في اعتبار عدم الخروج عن محل الابتلاء اذ الملاك فيهما سراية الاجمال اليهما
بالعلم الاجمالي كما في توقف العقلاء والعلماء عن العمل على طبق العمومات التي يعلم اجمالا
بورود التخصيص على بعضها وكذا اجمال المخصص يسري الى العام وكذا ورود التخصيص على
المجمل المناطقة المحتمل رجوعه الى غير الاخر ايضا يوجب اجمالهما الا انا نقول فرق بين الطوائف
المتصلة وبين المنفصلة والكلام في المقام في الثانية وما ذكر من الامثلة كلها من قبيل
الاولى وعادة العقلاء فيها العمل على طبق حجة ظفروا عليها ما لم يطلعوا على حجة اقوى

واما وجوب الفحص عن المخصص فهو لملاك كون الكلام في معرض التخصيص نوعا لا للعلم
الاجمالي والا فهو لا يوجب الفحص فيما اذا كان بعض العمومات المحتملة لعروضه من قبيل
القصص والحكايات فضلا عما اذا كان جميعها كذلك مع ان بناء العقلاء على الفحص حتى
في القصص والحكايات فاذا علم ان كلمات المتكلم الخاص كان غالبا في معرض التخصيص وغيره من
العوارض كما علم ذلك في كلمات الائمة عليهم السلم كان بناء العقلاء على الفحص ولذا كان
من بناء الفقهاء التفحص عن المخصص وغيره من الطوارئ في اخر ابواب الديات مع تفحصهم و
استفراغ وسعهم في جميع اخبار ابواب الفقه من اول الطهارة اليها مع انه في هذا الفرض
لا يبقى العلم الاجمالي قطعا فتبين كون الفحص من جهة معرضية الكلام له ولو كانت الشبهة
بالنسبة الى المورد الخاص بدوية محضا مضافا الى وجوب الفحص عند من لا يرى تنجيز العلم
الاجمالي ايضا **قوله** هي حجية قول اللغويين **اقول** الذي يتصور في وجهها امور
الاول كونها من صغريات حجية قول الشاهد وكونه بينة لتشخيص بعض الموضوعات
المترتبة عليها الاحكام الشرعية الثاني كون ذلك من ضابطة رجوع المقلد الى من يقلده
وان قول اهل الخبرة في كل فن وصنعة حجة في حق الجاهل بذلك الفن والصنعة لجريان سيرة
العقلاء واستمرار طريقة اهل العرف بذلك الثالث استمرار السيرة من العقلاء كافة
او خصوص العلماء في خصوص هذه المسئلة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يستفاد من قول
اللغوي الا موارد الاستعمال دون تشخيص الاوضاع وتمييز الحقيقة من المجاز مضافا
الى عدم امكان استفادة انحصار المعنى ودفع احتمال الاشتراك باصالة العدم كما هو
مذهب بعض الاصحاب لا يتم المطلوب اذ الثابت من طريقة العرف اعتبار الاصول المشخصة
للمراد واما بعد تشخيصه فلم يثبت من طريقتهم الاهتمام في اثبات الحقيقة والمجاز بها
اعتبارا وبعض القواعد المعمولة في باب تعارض الاحوال من رجحان المجاز على الاشتراك
وغيره مستندا الى بعض الامور الاستحسانية والاعتبارية ما لم يحصل منها ظهور اللفظ

وبالجملة فالمدار على الظهور النوعي هذا هو الاشكال الراجع الى جميع تلك الوجوه واما ما
يختص بكل منها فملخصه ان ملاك الرجوع ان كان الاول يرد عليه انه لا بد من الاشتراط
بما اشترط به الشهادة من التعدد والعدالة وكون الاخبار مستندا الى الحس لا الحدس وان
كان الثاني ففيه منع جريان السيرة فيما لا يفيد قول اهل الخبرة العلم او الاطمينان الناشئ
مع ان مستند قول اهل اللغة السماع من اهل العرف ولغوي اخر وانه كاحد من اهل اللسان
ويرد على الثالث عدم انتهاء السيرة الى امضاء الشارع قطعا لحدوث تدوين كتب اللغة
مضافا الى المنع من تحققها اذ لم يعهد سماع قول لغوي واحد بمجرد دعواه من دون بحث و
تفتيش عن حقيقة الحال من دون افادته العلم او الظن الشخصي وما تعهد الرجوع اليهم
فالمسلم منه فيما لا يترتب عليه الاحكام الشرعية كالاستشهاد بقولهم في الاشعار
والقصص والحكايات والخطب والمواعظ دون ما يتشخص به الموضوع للحكم الشرعي
في مقام الفتوى والقضايا **قوله** ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصول الاجماع
المنقول الخ **اقول** حجية الاجماع المنقول لاندراجه تحت عنوان خبر الواحد وهو من
وجهين احدهما انطباق الخبر الحسي عليه من جهة نقل الكاشف ونقل السبب او نقل جزئه
وثانيهما من جهة اعتبار الخبر الحدسي وتعميم ادلة حجيته له وتحقيق الاول ان نقل الاجماع
عبارة عن نقل اتفاق جماعة يكون المعصوم واحدا منهم بناء على الاجماع الدخولي او
اتفاق جماعة يستلزم موافقة رايهم لرايه بطريقة الحدس والكشف فيكون نقل الاجماع
بمنزلة حكاية اقوال العلماء مفصلة فقضية حجية الخبر الحسي ان المنقول اليه كانه هو رأى
ارائهم في كتبهم او سمع منهم بطريق المشافهة ثم بسبب ذلك يحصل له الحدس القطعي بالحكم او
يجعله جزء الاخر لتمام السبب الحدسي كما استحصل فتوى جماعة من هذا الطريق وجماعة اخرى
من طريق الوجدان المشافهي او الكتبي فيحصل له الحدس من المجموع ولكن لا يخفى ما في حجيته
من حيث انضمام الاقوال لقول الرئيس لعدم حصول مثل ذلك عادة في هذه الاعصار

كما حقق في محله وما في الحدس بعد نقل السبب او جزئه انه يحتاج الى العلم بان عدد الاقوال
كان بمرتبة يستلزم عادة او عند المنقول اليه الحدس المقصود فان الناقل لا ينقل الا كلمة
الاجماع او ما يرادفه ولا ينقل الاقوال مفصلا فلعله كان ممن يحصل له الكشف من جهة
تحصيل فتوى عشرة من العلماء والمنقول اليه لا يحصل له الا بعد تحصيل فتاوى مائة منهم
كما انه قد يختلف العلماء المنقول منهم وكذا الناقلين من حيث تاملهم ووثاقتهم ودرجة
استنباطهم ومن حيث قلة ذلك كله وكذا يختلف ذلك بحسب اختلاف الانظار في جعل ذلك
الاتفاق جزء للسبب حيث انه قد يتفق تحصيل عدة من اقوال الفقهاء من غير هذا الطريق
بمرتبة لا يحتاج في حصول الحدس الا الى تحصيل قولين او قول واحد فيسهل جعل الاتفاق
المنقول متمما لحصول الحدس وقد يكون بحيث لا يحصل له نعم الا اذا علم من مذهب الناقل
انه لا يحصل الحدس له الا بعد تحصيل اقوال يحصل منه الحدس عادة لكل احد او لخصوص
المنقول اليه لكن انى لنا باثبات ذلك في الاجماعات المنقولة خصوصا اذا لم يعلم من
مذهب الناقل انه حصله من طريق الدخول او الحدس او اللطف سيما اذا علمنا انه قائل من
بين هذه الطرق بما لا يقول به المنقول اليه واما الوجه الثاني وهو اعتباره من حيث نقل
المنكشف فالظاهر المنع عنه فان عمدة دليل حجية الخبر الاجماع والسيرة فالمتيقن منهما
الذي حصل بالسمع كما هو المتعارف واما الايات فالاقوى قصور دلالتها عن اصل المدعى
كما يعرف في محله واما ما افاده المصنف في اية النبأ من ان مدلولها حجيتها من حيث
عدم الاعتناء الى تعمد الكذب لا الحجية الفعلية مطلقا تعبدا وانها غير متكفلة لصورة
العلم بعدم تعمد كذب الفاسق اصلا حتى يقتضي منطوقها عدم حجيتها فاورد عليه شيخنا
العلامة الاستاذ دام بقائه بان مقصوده رحمه الله بيان الفارق بين خبر العادل عن حدس
وبين خبره عن حس على تقدير دلالة الاية على الحجية فعلا في الجملة مع ان ما افاده قده في
اية النبأ من استظهار كونها بصدد بيان الفارق بين الفاسق والعادل من حيث احتمال

تعمد الكذب لا من حيثية اخرى كما يشهد بتصريحه بذلك في ذيل الجواب عن ان قلت
الثاني وتفريعه عليه بقوله فالاية لا تدل ايضا على اشتراط العدالة الى اخرها كما لا
يخفى ظاهر في المنع عن دلالتها على حجية خبر العادل فعلا انتهى قلت لا تنافي بين
الاستظهار وبين الفرق حيث ان الغالب في اخبار الفاسق احتمال تعمد الكذب فالاية
ناظرة الى الافراد الغالبة نفي هذه الافراد حكم بعدم حجيته فعلا ولازمه بحكم المفهوم
حجية خبر العادل من هذه الطايفة وغيرها مسكوت عنها فيكون ما صدر من العادل حجة
بالاولوية فان ما علم فيه بعدم تعمد الكذب حجة بطريق اولى وما صدر من الفاسق ليس
حجة بحكم الاصل لا منطوق الاية ولا تنافي في هذا ارتفاع احتمال الغفلة بالاصل لان
الاية بضميمته حجة فعلا ولازم هذا الاستظهار التفرقة بين الاخبار عن حس وبينه
عن حدس ايضا فيخرج مفهوما ومنطوقا اذا لم يكن منشأ الشك من حيث تعمد الكذب
واما اذا كان المنشأ من الحيثية المذكورة فلا فرق بينهما ايضا ثم لو سلمنا شمولها
للخبر الحدسي ايضا لكن اذا علم اجمالا بان الحدس ناش عن مقدمة باطلة وهي قاعدة
اللطف فلا فائدة في تلك الاجماعات المنقولة كما انه لو علم تفصيلا عدم استناده الى
مقدمة باطلة ولكن كان هناك دليل ظاهر او مقدمة عقلية يمكن مصير المجمعين اليهما
في الحكم لم يوجب هذا استكشاف الحكم من طريق الحدس بل هذا وارد في المحصل ايضا
بطريقة الكشف نعم على طريق اللطف لا يوجب هذا قدحا في الاجماع حتى فيما علم استنادهم
الى الدليل لان المناط عليه علم جواز اتفاق اهل العصر على الباطل ثم لو علم بعدم ورود
الاشكال على الاجماع المنقول من الجهات المذكورة اصلا لكن يرد عليه انه يعلم اجمالا
بنقل الاجماع من المدعي او من غيره على خلاف ما نقل اولا في كثير من موارد الاجماعات
فلا يحصل القطع عند المنقول اليه لحصول الوهن للنقل المذكور باعتبار كونه من اطراف
ما علم اجمالا برجوع الناقل عنه او نقل غيره نقيض ذلك **قوله** يستلزم عادة تحقق

المخبر به الخ **اقول** قد عرفت ان المدار على تحقق الملازمة بين نقل السبب وبين الكشف
في نظر المنقول اليه وان الملازمة العادية انما تفيد من جهة استلزامه للملازمة بنظره ايضا
قوله وان كان الحكم معلقا على القران المتواتر عند القاري الخ الظاهر انه اراد به ان
ما اذا كان التواتر على وجه الصفتية ماخوذا في موضوع الحكم فان نقل التواتر ولو كان
بحيث يستلزم عادة لثبوت المخبر به ولثبوته عند المنقول اليه ايضا مما لا ينفع في اثبات
صفة العلم الحاصل من التواتر وان كان مراده من كون الحكم معلقا على القران المتواتر عند
القاري او مجتهده ثبوت تواتر القراءة عنده بطريق شرعي معتبر في مقابل القسم الذي
نقل فيه التواتر ولكن لم يثبت فلا يخفى انه اذا كان نقله يلزم عادة لثبوته وما هو
عند المنقول اليه ولو لم يكن كذلك عادة فلا اشكال في ثبوت التواتر عنده او عند
مجتهده فلا يفترق هذا من الوجه الاول كما انه على التوجيه الاول يرد عليه ترك التعرض
لهذا القسم فتامل جيدا فان الفرق بين ترتب الاثر على كون المقروء قرانا واقعيا وبين
ما كان قرانا ثبت تواتره عند القاري ولو بطريق شرعي تعبدي جدا فتلخص ان الاقسام
اربعة احدها ما كان الاثر مترتبا على كون المقروء قرانا واقعا وثانيها ما كان مترتبا
على المتواتر اي المعلوم بالتواتر عند القاري وثالثها ما كان مترتبا على كونه متواترا ولو
عند غيره ورابعها ما ثبت تواتره عند القاري بطريق معتبر **قوله** موقوف على مقدمة
ثلث الخ **اقول** الترتيب الطبيعي للمقدمات على هذا النهج الاول ملاحظة الصدور
من حيث بلوغ الخبر الى اول مرتبة الحجية مع قطع النظر عن المعارض بان يكون خبر عدل او
ثقة مثلا وحيث انه حجة في نفسه الثاني النظر الى الدلالة من حيث هي مع عزل النظر عن
الثالث الدلالة بحسب ذلك النظر بحمل الظاهر على الاظهر والنص والجمع العرفي حسبما
ستعرف بيانها فان الجمع بحسب الدلالة مقدم على الترجيح السندي والرابع الرجوع الى
السند ثانيا بالترجيح وهو مقام الرجوع الى السند في المرتبة الثانية اي الحجية الفعلية

والخامس ملاحظة جهة الصدور وهي وان كانت راجعة الى الدلالة ايضا حيث ان الحمل
على حكم الاتقاء ضرب من التقييد على بعض الحالات وعلى صدور الحكم عن تقية مساوق
للحمل على عدم الارادة الجدية لكن تاخرها عن ساير المراتب لكون الحمل المذكور مخالف
للظاهر في الدرجة العليا اذ الاول هو الحمل على الفرض النادر في المطلقات والثاني
ليس على ساير مراتب الجمع بحسب الدلالة لا له ضرورة كون احتمال عدم الارادة الجدية ليس في
الشيوع بمرتبة التقييد والتخصيص واضرابهما نعم الا اذا وجد شاهد ظاهر في وجوب
الحمل على التقية قبل ملاحظة الجمع السندي نعم مجرد الاخذ بما يخالفهم وطرح ما يوافقهم
راجع الى المرجحات السندية اذا كان من باب الموضوعية تعبدا لا الطريقية وهي كشف
صدوره عن تقية والا اذا كان من وجوه الترجيح الدلالي يكون ذكره في طي المرجحات
السندية لمجرد التعبد ثم لا يذهب عليك انه ليس الشاهد على التقية مجرد موافقتهم
بل ربما يكون التقية من مفتي واحد وغيره ولا يكون موافقا للجمهور ولا مخالفا لمذهبنا
ايضا بل ربما يكون موافقا لبعض اهل مذهبنا ضرورة اختلاف الاغراض وتشتت
المقامات **قوله** ومن هنا يتضح دخولها الخ **اقول** هذا دفع لما يرد من التنافي بين جعل
السنة موضوعا للعلم وبين جعل حجية الخبر من مسائله حيث ان المسئلة هي البحث عن العوارض
ليكون مفاد كان الناقصة لا اصل الثبوت ليكون مفاد كان التامة فالاولى جعله من
المبادي التي لا بد من ان يتبين في علم اعلى او يكون بينا بالذات ويجعل البحث هنا
استطرادا وحاصل الجواب ارجاعه الى مفاد كان الناقصة من حيث ان البحث في ان السنة
الواقعية هل يثبت به ام لا وفيه ان شان الثبوت التعبدي ولكنه المشكوك السنة فان
البحث يرجع الى اتصاف الخبر تعبدا بوصف كونه سنة واما الثبوت واقعا فلا طريق اليه
مع كونه مفاد التامة فحق الجواب ان يجعل الموضوع ٢ شيئا يكون البحث عنه مثمرا للاستنباط
سواء كان مع الواسطة او الوسائط او بدونها ضرورة ان المسئلة الاصولية ما يدخل

نتيجتها في صغرى القياس الذي يقع في استنباط الحكم او كبراه وبعبارة اخرى هي المسئلة
التي لا فائدة في تعليم نتيجتها على المقلد فعلى هذا يكون جميع مبادي علم الاصول داخلا
في المسائل واما ما افاد المحقق السبزواري من ان مسائل العلم اثبات الاعراض الذاتية
وهو يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة منه
لزم توقف الشيء على نفسه فالمراد منه انه انما يلزم توقف الشيء على نفسه لو جعل المبادي
من حيث انها مبادي مسائل من هذه الحيثية وبعبارة اخرى جعل المبادي لنفس مسئلة
داخلة فيها بنفسها لا جعلها من مسائل علم واحد بان يجعل بعض المسائل مبادي لبعض اخر
ويجعل جميعها مسائل باعتبار صدق تعريف العلم على جميعها على شرع واحد فلا يرد
ويمكن الجواب بوجه اخر وهو ان السنة اعم من قول المعصوم وفعله وتقريره واعم مما
يحكى عن هذه الامور **قوله** عمومات مخصصة بما سيجيء الخ **اقول** مضافا الى
منع شمولها رأسا فان المتيقن منها غير المقام الذي انسد فيه باب العلم ولا شك ان
ادلة النهي عن اتباع الظن ليس لها اطلاق بحيث يشمل الظن في حال انسداد باب العلم
قوله اخبار العرض على الكتاب الخ **اقول** التحقيق ان التواتر فيه ليس معنويا وانما
هو التواتر الاجمالي والفرق بينهما ان المخبر به في الاول بالنسبة الى جميع الاخبار معنى واحد
واما في الثاني فالمخبر به في كل منها يغاير غيره من الاخبار لكن جميع هذه المضامين آثار
لامر واحد وبالجملة يجب الاخذ بالمقدار المتيقن من مضامين تلك الاخبار وهو المخالف
لكتاب الله فان ابيت الا عن جعل ما لا يوافقه ايضا داخلا فيه قلنا الظاهر مما لا
يوافق عرفا هو ما يخالفه لا ما لا يوافقه على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ثم من جهة
العلم بصدور الاخبار الكثيرة المخالفة له من حيث العموم والخصوص والاطلاق
والتقييد يعلم ان المراد من المخالفة ما كان على وجه التباين الكلي والا لزم تخصيص الاكثر
مع اباء سياق الاخبار الآمرة بطرح ما خالف الله عن غاية الاباء مع ان المخالفة

بالوجوه المذكوره لا يبعد مخالفته اصلاً لمكان الجمع العرفي هذا كله مضافاً الى
الاخبار الكثيرة الآمرة بان الكتاب ناسخاً ومنسوخاً ومحكماً ومتشابهاً وغير ذلك
لابد من المعرفة بها الى الرجوع الى اخبار اهل البيت عليهم السلم فلو كان المخالفة على
هذا الوجه مما يوجب طرح الخبر فلا مجال للرجوع الى اخبارهم للتمييز بين الطوارئ
المذكوره وغيرها **قوله** المحكى في وجه الاستدلال **اقول** العمدة الاستدلال
بمفهوم الصفة خصوصاً الوصف المناسب للحكم ولا يكون وجهاً آخر كما افاده شيخنا العلامة
الاستاد دام بقاؤه بل هو مؤكد للاول حيث ان الاقتران بالصفة خصوصاً اذا كانت لها
المناسبة لوجوب التبين لو لم يكن لها العلية لزم ان يكون لغواً وما افاده من ان
النكتة لعلها التنبيه على فسق الوليد مخدوش بانه لو لم يكن له مدخلية في الحكم كان
نفس التنبيه لغواً كالتنبيه على ساير اوصافه التي لا دخل لها بالحكم ككونه طويل
القامة مثلاً **قوله** ابين قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع الخ **اقول** الاولى
ان يقول انه من قبيل التعليق بذات الموضوع كما في قولنا ان وجد زيد فاكرمه فلا
مفهوم له حيث ان التعليق لفظي وليس من قبيل تعليق العرضي على الذات لان
مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع كما افاده السر في ذلك ان المفهوم هو نفي سنخ الحكم
اى نفيه في مرحلة الثبوت والواقع لا الاثبات يشخص هذا الخطاب والا فيكون لقولنا
اكرم زيدا ايضاً مفهوم وانتفاء الحكم عن غيره انما هو بحكم العقل ولذا اقام الدليل
على ثبوته في غيره لا يعارض السبب المستفاد من حكم العقل بخلاف ما لو كان الاستفادة
بدليل لفظي من جهة استفادة الملازمة المنحصرة بين الشرط والجزاء كما هو الحق لا العلية
المنحصرة كما افاده في التقريرات اذ قد يكون الشرط معلولا للجزاء وقد يكونان معلولين
لثالث ويمكن تقريب الشرطية على نحو تعليق الوصف على الذات كي يكون له المفهوم
بان يقال النبأ ان جاء به الفاسق فتبينوا لكنه خلاف الظاهر واستدل على المطلوب

ايضاً شيخنا العلامة الاستاد دام بقاؤه بتعليل الحكم على خوف اصابة القوم بدون
التبين ثم اجاب عنه بانه انما يستفاد من التعليل ذلك لو كانت العلة راجعة الى
عدم القبول بخلاف ما اذا كانت راجعة الى اشتراط القبول بالتبين كما هو ظاهر
الاية ضرورة ان وجه الاستفادة وهو تعليل العدم بالوجود الكاشف عن ثبوت المقتضي
وتحققه من جهة انه لولاه لكان المتعين تعليله بعدم مقتضيه انتهى ولا يخفى ان
ظاهر الاية كونه علة لوجوب التبين لا عدم القبول ولا اشتراطه بالتبين نعم يستفاد
من قرينة المقام الحكم الوضعي وهو الاشتراط فكان مفاد وجوب التبين هو الشرطية
المذكورة كما في ساير موارد اشتراط الاحكام الوضعية من التكليفية فكانه قال ان
جاءكم فاسق بنبأ فيشترط التبين في قبوله وهذا هو الذي نفاه دام بقاؤه نعم
فالاولى منع احراز انحصار المانع بما علل به كما افاد دام بقاه **قوله** ليس هنا
قضية لفظية الخ **اقول** لان المفهوم من الاستلزامات العقلية لكن يرد عليه
ان اللفظ قابل لاستفادة السالبة بانتفاء المحمول او بانتفاء الموضوع كليهما
نعم في مثل المقام ظاهر في خصوص الثاني **قوله** هذا الايراد مبني الخ **اقول**
يمكن الجواب عنه بمنع عموم العلة حيث ان المراد من الجهالة السفاهة لا عدم العلم
الشامل لمورد اخبار العادل ايضاً مع منع كون الاية في مقام البيان لمعنى الجهالة
ولو كان بمعنى عدم العلم مضافاً الى وجود القدر المتيقن في مورد المخاطبة وهو الجهل في
مقابل العلم والظن الشخصي بقرينة التبين فلا يتحقق العموم المستفاد من قرينة الحكمة
فلعل المراد خصوص الجهالة المتحققة في خبر الفاسق المفقود في خبر العادل فيعتبر في
خبر الفاسق خصوص العلم لو اريد من التبين ما يوجب العلم او اعم منه ومن الظن الشخصي
الغير الموجود في خبر العادل فيندفع الايراد مطلقاً اريد من التبين العلم او اريد ما
يشمل الظن الشخصي ايضاً ولا يلزم منه استفادة اعتبار خصوص الظن ولو كان في غيره

مورد الخبر اصلا اذ لا شك في اعمال جهة التعبدية ايضا فيعتبر الخبر المفيد للاطمينان
ولو صدر من الفاسق بمقتضى المنطوق ويجب تحصيل العلم في مورده بخلاف خبر العادل
فلا يعتبر فيه شيء للتعبد لمزية فيه بمقتضى المفهوم هذا مع ان التعليل لو شمل مورد
خبر العادل ايضا وجب اخراج البينة والفتوى عنه والسياق آب عنه كما لا يخفى **قوله**
وان كان يدفع الايراد الخ **اقول** بعد تسليم العموم في العلة ان كان المراد ان خبر العادل
لا ينفك من الاطمينان والظن الشخصي فهذا انكار للمفهوم حيث يكون وجوب التبين في الفاسق
لعدم الاصابة مع الجهل المقابل للاطمينان بخلاف العادل حيث يكون فيه ذلك فلذا
خصص خبر الفاسق بالذكر وان كان المراد ان خبر العادل يفيد الظن النوعي وينفك عن الشخصي
فليس انكارا له لكن لا يندفع به الايراد اذ خبر العادل المفيد للاطمينان خارج ويبقى خبره
الغير المفيد له فمقتضى المفهوم حجيته ومقتضى عموم العلة عدمها فلا يندفع الاشكال
الا بما عرفته من منع العموم فيندفع مطلقا سواء اريد من التبين العلمي او الظني وبالجملة
مع تسليم العموم اما انكار للمفهوم واما لا يندفع ايراد التعارض ومع عدمه يندفع مطلقا
فليس لنا امكان فرض دفع الايراد مع تسليم العموم ثم اختصاص دفعه بصورة ارادة التبين
الظني فلا تغفل ثم **قوله** ان المحكي عن بعض الخ **اقول** الظن ان الجهل غير الجهالة والسفه
غير السفاهة وان الثاني الاقدام بالفعل على غير طريق عقلائي وما افاده انه كيف يمكن
اقدام جماعة من العقلاء عليه مع كونه سفهيا ثابتا فيه انه يمكن صدوره منهم غفلة ثم انه من
طرق الاستدلال التمسك بالمنطوق بجعل التبين اعم مما يفيد الظن فيعتبر خبر الفاسق
المتحرز عن الكذب ايضا بضميمة قرينة خارجية لكن لا يخفى ظهوره في خصوص تحصيل العلم
مع ان فيه استلزاما لخروج المورد حيث انه لا اخبار بارتداد جماعة ولا بد فيه من العلم
او شهادة العدلين لكن لا يخفى ورود الاشكال على المفهوم ايضا ان قلت يحمل على
التبين الموجب للعلم يستدعي التخصيص في العلة بل التخصيص الكثير بمثل الفتوى واليد و

البينة مع اباء سياق العلة عنه خصوصا وان الظاهر كون التعليل اشارة الى طريقة
العقلاء وما ارتكز في اذهانهم بلا اعمال جهة السيادة والمولوية فلذا استخراج المورد
اشد استهجانا مضافا الى امكان ارادة تحصيل العلم والظن المعتبر من التبين فلا
يلزم التخصيص بما ذكر لكونه تخصصا لا يدل على المطلوب ايضا بطريق المنطوق لاجمال
الاية من جهة عدم العلم بان خبر الفاسق المتحرز عن الكذب داخل في التبين الذي ثبت اعتباره
ام لا واما ما افاده في الجواب عن النقض بالفتوى ومثلها بالاحالة الى ما افاده في الجواب
عن ابن قبة فانما هو مصحح للتخصيص عقلا ولا ينفع جوابا للظهور الناشي من اباء سياق
التعليل عنه **قوله** بل المقصود من الكلام **اقول** لا يمكن شمول الخطاب لخبر السيد
لعدم شموله للمعدومين الا بالاجماع على اشتراك المكلفين في التكليف ويخرج من الاستدلال
بالاية فلا بد من تحقق ثبوت الاجماع على الاشتراك المذكور في قبول خبر السيد ايضا ولم
يثبت في خصوص المقام الا باعتبار اندراجه تحت خبر الواحد وعموم معقده بحيث يشمله
ايضا اول الكلام بل اليقين بعدمه بحيث يعم فردا ينافي ويناقض الحكم لساير الافراد قطعا
قوله لكن يشكل الامر **اقول** تحقيق الاشكال ان الموضوع مقدم على الحكم طبعا في
جميع مراتب وجودهما خارجا كان ام ذهنا وبالجملة الموضوع بما هو موضوع مقدم
على المحمول في مقام تقرر ذاتهما او تصور ماهيتهما وعلى هذا لا يمكن اندراج نفس
قضية قولنا كل خبر صادق في موضوع القضية الذي يقع في جزئه كل بان يقال كل
خبري حتى نفس هذا الخبر صادق فان تصور الخبر في تصور ذاته ولو اجمالا يتوقف على تصور
الموضوع والمحمول والنسبة حتى يصدق عليه تصور ماهية الخبر كما في ساير الماهيات
والا لم يكن تصورا له فان تصور الانسان تصور لجميع اجزائه العقلية ولو اجمالا ضرورة
ان الماهيات توجد بحقايقها وذاتياتها في الذهن بجعل الجعل الاولي فاذا كان تصور الخبر تصوري
تصورا لجميع حدودها وقيودها كان اندراج هذا الخبر في موضوع كل خبري صادق

وتصوره في ضمن تصوره مستلزمًا لتصور نفس هذا المحمول والموضوع والنسبة
بينهما فكما ان قولنا صادق الذي هو المحمول متاخر عن الموضوع لفظا كذلك يجب
تاخره عنه ذهنا كما عرفت فلازم تصور المحمول في ضمن تصور الموضوع الذي هو تصور
الخبر دارهو الا تقدم الشئ على نفسه فليس الاشكال من جهة عدم وجود الخبر حال
صدوره ان الاخبار مقصور على ما وجد فلا يشمل المعدوم حتى يجاب عنه بجعل القضية
اعم من الخارجية والذهنية كما ربما يتوهم بل الاشكال في مقام تصور الخبر وتجوهر ذاته
ويمكن الذب عنه لا بتنقيح المناط بل بجعل القضية طبيعية بمعنى ان الموضوع هو الطبيعة
منظورة بحذف جميع الغرائب والاجانب وملحوظه بعزل اللحاظ عن جميع المشخصات الفردية
ومعتبرة باعتبار لا بشرط عن كافة القيود المشخصة للافراد والمميزة للطبيعة وبجعلها
هي بوجودها السعي الذي هو واحد لا يتكرر ولا يثنى بنفسه كان الطبيعة مع قطع
النظر عن طواريها واحدة فالحكم اذا علق على الطبيعة وجعلت هي بما هي هي موضوعا كان
لحاظه لحاظا اجماليا للحاظ جميع افرادها بلا حاجة الى لحاظات تفصيلية كما ان وجودها
السعي الخارجي وجود اجمالي لجميع الوجودات الخاصة المضافة الى الاشخاص حيث ان بسيط
الحقيقة كل الاشياء التي يتلوه في السلسلة النزولية فهي اذن بوحدتها وبساطتها
تشمل جميع ما دونها بل التحقيق ان جميع القضايا المحصورة ترجع الى الطبيعة بهذا المعنى
لا الطبيعة المصطلحة لاهل المنطق والفرق ان الطبيعة لوحظت بوجودها السعي مع عزل
النظر عن المشخصات الفردية على الاول ولوحظت نفسها معراة عن الوجود على الثاني
واما ارجاع المحصورة اليها فبانه كما لا مدخلية للخصوصيات في انتزاع الجامع بينها لا
ان العنوان الغارد لا ينتزع من معنونات متخالفة فكذلك اضافة وجود الطبيعة بما هو
وجود هذه الطبيعة ليست لخصوصية متشخص فرد خاص والا كان مانعا عن اضافته
الى فرد اخر هذا انما هو بلحاظ برهاني والا فبالحاظ الدقيق العرفاني لوجود واحد

وتعدده محتاج الى ضم الخصوصيات لا ان الخصوصيات تنفي فيلاحظ المعاني واحدا
وبالجملة الوحدة بالذات والتعدد بالعرض لا العكس هذا كله مضافا الى ان عدم تناهي
الافراد مانع عن لحاظها تفصيلا فيلاحظ اجمالا بوجه جامع كما قرر في محله اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الاشكال بعينه وارد على المقام من وجهين الاول انه لا بد في تنزيل
مؤدى الخبر بمنزلة الواقع او تنزيل الظن النوعي الحاصل منه بمنزلة العلم من اثر شرعي
يترتب على المنزل حتى يكون التنزيل بلحاظه ولا اثر في المقام الا خبرية الخبر الذي حكاه عنه
الخبر الاول والا فليس خبر مسموع الا الخبر الاول فمعنى تصديق خبر الشيخ الذي اخبر عن
خبر المفيد الحكم الظاهري بوجود خبر المفيد الذي اخبر عن خبر الصفار مثلا ثم بحكم
تصديق خبر المفيد يتحقق خبر الصفار تعبدا فيشمله الاية فيحكم بمقتضاها على خبرية
خبر زرارة فيجب تصديقه بمقتضى الاية ومعنى تصديقه الحكم بثبوت مؤداه وهو حرمة
شرب التتن مثلا وقد اجاب عنه بعض مشايخ عصرنا رحمه الله بان حرمة شرب التتن ظاهرا
من اثار الخبر الاول غاية الامر انه مع الواسطة او الوسائط ولا شك انه يصح ترتيب الاثار
مع الواسطة على الاما ذا اشد ون الاصول ففيه ان حرمة شرب التتن في المقام من اثار
وجوب التصديق بالخبر لا من اثار المخبر به وثانيا انما يصح هذا اذا كان نفس الوسائط مع
قطع النظر عن دليل التنزيل متحققا ولا يخفى ان وجودها الواقعي غير معلوم والمعلوم
في التنزيل وجودها التعبدي المتحقق بنفس هذا التنزيل والوجه الثاني ان شمول الخبر
في قولنا صدق كل خبر اخبر به العادل للاخبار الواقعة من واسطة الى لحاظ التعميم فيه
حيث لحاظ جميع الافراد ولو اجمالا والمفروض ان وجود الاخبار الواقعة واسطة تعبدا
انما يتحقق بالحكم بوجوب التصديق فكانه قيل صدق كل خبر اخبر به العادل حتى الاخبار
الموجوده بنفس هذا الحكم بوجوب التصديق تعبدا ولا يخفى ان الايراد انما يرد اذا كان
لسان الاية تنزيل مؤدى الخبر منزلة الواقع وكذا تنزيل الظن المستفاد منه بمنزلة العلم

خ الاثر

هو المرحوم ميرزا حبيب الله الرشتي ره منه

يحتاج خ

واما ان قلنا بعدم تنزيل اصلا وان مفاد الاية وغيرها من الادلة جعل نفس الحجية كما
اشرنا اليه ايضا فلا اشكال من كلتا الجهتين اما الاول فواضح واما الثاني فلانه لا
يحتاج الى جعل الحجية للوسايط ايضا بل معنى حجية خبر الشيخ تنجز حرمة شرب التتن فافهم
ولا تغفل وبالجملة فالجواب يظهر مما شرحنا لك من جعل القضية طبيعية فيكون
المحصل من الاول ان الملحوظ طبيعة الاثر المترتب على الخبر والملخص من الثاني ان الموضوع
طبيعة الخبر ولا يخفى ان الجواب عن الاشكال الاول يغني جوابا عن الثاني ايضا اذ لو شمل
اللحاظ جميع الاثار كان من مصاديقها وجود نفس الاخبار الواقعة في الوسط دون
العكس حيث انا لو عممنا الخبر لكل خبر حتى الحاصل من القضية لا ينفي الايراد من حيث ان
الاثر الشرعي لا يترتب على هذه الاخبار فظهر ما في كلامه قدره حيث اورد الايراد من
حيث لحاظ العموم في الاثر ولم يتعرض للثاني الا في بعض نسخ الكتاب وتمسك في الجواب
لدفع الثاني دون الاول وقد عرفت ان الجواب عن الثاني لا يغني عن الايراد الاول
بل لا يغني عن نفسه ايضا واما الجواب عن الاول او عن كليهما بما هذا ان التعميم لافراد
الخبر لم ينفع اصلا في التنزيل حتى يرتفع غائلة اشكال عدم اثر للخبر اذ التعميم متفرع
على صحة التنزيل لان الافراد كلها جعلية سوى الاول منوطة على صحة التنزيل الموقوفة
على لحاظ الاثار والتعميم من حيثيتها وعلى فرض حصول التعميم فيها وصحة التنزيل
يرتفع الاشكال من الحيثية الاخرى ايضا ثم ان الاشكال يرد ما اذا كان مضمون الخبر
الاول عدالة زرارة راوي الخبر الثاني فلا وجه للنقض به على المقام كما افاده في آخر حله التفصي
عن الايراد **قوله** كالاقرار بالاقرار **اقول** لا يخفى ان ملاك الاشكال شمول
خطاب لفظي واحد بحسب اللفظ لنفسه فلو كان بخطاب آخر وكان دليلا لبيا بعلم الغرض
منه وينقح المناط فيه فلا مساس للايراد اصلا **قوله** اما توقف العلم ببعض الافراد
الخ **اقول** لا يخفى ان المقام من قبيل توقف فردية بعض افراد العام على اثبات الحكم

لبعضها الاخر كما في قولنا كل خبري صادق ونحوها الا ان ما في المقام من قبيل توقف فردية
الفرد الجعلي وفي المثال من قبيل توقف فردية الفرد الواقعي واما الخبر الواقعي فلا يحصل
العلم به اصلا حتى بعد الحكم ايضا **قوله** وفيه ان الظهور الالفاظي الخ **اقول** هذه العبارة
اخرها ظاهرة في ان ظواهر الالفاظ انما هي حجة في الفقه واصوله واما اصول العقايد
فلا يعتبر فيها ظن اصلا واما الظنون المطلقة فلا يعتبر في اصول الفقه ولا في اصول
العقايد وانما يعتبر في الفقه وفيه ان الظن على تقدير تمامية مقدماته لا انسداد
في كل مسئلة انسد فيها باب العلم وكان الحكم فيها مطلقا لا مشروطا بحصول العلم
حجة فيها مطلقا سواء كان متعلقا بالاعمال الجوارحية او بالالتزام والتدين كما
ستعرف في محله ان العقايد التي يعتبر فيه عقد القلب والالتزام لا نفس
تحصيل العلم اذا كان واجبا مطلقا غير مشروط بالعلم كان الظن فيه حجة عند انسداد
باب العلم واما اصول الفقه فستعرف في رد كلام بعض المحققين القائل باعتبار
الظن في الفروع دون الاصول ما يوضح اعتباره فيهما هذا في الظن المطلق واما
الظن الخاص فلا بد فيه من ملاحظة دليل اعتباره فيختلف حسب اختلافه فقد يدل
على اعتباره مطلقا وقد يدل على اعتباره في بعض الموارد دون بعض اخر **قوله**
لانحصاره في المعصوم الخ **اقول** فيه منع الانحصار فان المكلف وان زمان تكليفه
ليس خارجا عن طاعة الله لفرض عدم صدور العصيان منه ليس معصوما ولا من هو
دونه **قوله** في عرفنا المطابق للعرف السابق **اقول** يمكن القول بان التابع عرف
المتشرعة اطلاق الفاسق على خصوص من كان الفسق ملكة وحرفة له وان لم يكن ذلك
في جميع المشتقات مضافا الى ان المستفاد من العرف اطلاق الفاسق على مرتكب بعض
المعاصي التي كانت مستهجنة في الانظار ولو لم تكن كبيرة وكذا الا بعد مرتكب بعض الكبائر
بحسب انظارهم فاسقا فان من يقبل الاجنبية او يلعب بها او يلعب ببعض الملاعب بعد

فاسقا في العرف ولا يبعد بعض اعوان الظلمة بل الذي يحصل الاموال المحرمة في خدمة
السلطان فبينهما عموم من وجه ثم ان اطلاق الفاسق على الكافر بقرينة المقابلة بينه
وبين المؤمن لا يوجب ظهوره فيه في صورة فقدان القرينة وكذا كون العادل بمعنى
غير مرتكب الصغيرة والكبيرة في عرف اهل الشرع لا يوجب كون الفاسق مقابله **قوله**
مضافا الى قوله تعالى **اقول** لا تنافي بين بقاء اثر المعصية وهو كون المرتكب محكوما
بالفسق وزوال استحقاق العقاب عليهما من جهة تكفير الاجتناب لهما بل من جهة التوبة
ايضا فيمكن القول بان المرتكب للسيئة فاسق فعلا وان لم يستحق العقاب لكن الانصاف
الفرق بين التوبة وبين التكفير عن السيئة بواسطة ترك الكبائر حيث يكون التوبة مما يزيل
جميع آثار الذنب وضعية كانت وتكليفية **قوله** بعد انسلاخه الخ **اقول** لا يخفى
ان معنى كلمة لعل هو انشاء المفهوم الذي يعبر عنه بالترجي اذا لوحظ معنى اسميا ومختلف
الانشاء بحسب اختلاف الدواعي والاغراض فتارة تكون لداعي حقيقة الترجي واخرى
بدواعي اخرى كما ان الواقع عقيبي وان الاستفهام وضع لانشاء المعنى الذي يعبر
عنه بالاستفهام اذا لوحظ معنى اسميا وذلك الانشاء قد يصدر بداعي حقيقة طلب
الفهم وقد يصدر بداعي التهكم والاستهزاء والتحسر والتعجيز وغير ذلك وكذلك صيغة افعل
موضوعة لانشاء الامر باي داع صدر كالامر الحقيقي والتعجيز والتهديد والسخرية و
غير ذلك لكن لفظ الامر والطلب موضوعان للمعنى الاسمي القائم بالنفس الذي يعبر عنه
بالارادة وقد حققناه في مباحث الالفاظ وملخصه ان الموضوع للانشاء هو صيغة
افعل في الامر ولا تفعل في النهي وهل زيد قائم في الاستفهام وليت الشباب لنا يعود
ولعل الله يحدث بعد ذلك في الترجي وليست هذه الكلمات موضوعة لذوات هذه
المعاني القائمة بالنفس التي هي معاني اسمية بل موضوعة للانشاءات المختلفة باختلاف
الدواعي والاغراض واما الموضوع لذلك المعنى هو الامر والنهي والاستفهام والتمني

والترجي اذا عرفت هذا فاعلم ان الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني الانشائية ليست
حقيقة في خصوص الانشاء الصادر بقصد الحقيقة والجد بل موضوعة للمعاني
الانشائية التي هي تجتمع مع كل قصد مصحح للانشاء بمعناه الجامع ومفهوم لفظ
وليس الداعي قيدا للمعاني لا داعي الجد والحقيقة ولا غيره حيث ان الداعي ليس الا
المحرك والباعث للاستعمال ومن المعلوم عدم امكان دخوله شرطا او شطرا في المعنى
لمكان الدور الظاهر فليس معنى كلمة لعل الترجي بل معناه هو انشاء هذا المفهوم وكذا
ليس قصد حقيقة الترجي داخلا في المعنى حتى يكون مجازا في الانشاء الصادر بمعنى قصد
الجد بل حقيقة في القدر الجامع وثالثا لا نسلم استحالة صدور انشاء الترجي بالقصد
الحقيقي في حقه تعالى ضرورة جريان الخطابات مجرى المتفاهمات العرفية وعلى حسب تنزيل
المتكلم نفسه منزلة ساير المتكلمين ورابعا لا نسلم صدور انشاء الترجي دائما او غالبا
فيما اذا كان المعنى المنشأ محبوبا بل موارد استعماله فيما هو المبغوض في الكتاب العزيز
غير عزيز كقوله تعالى لعلك باخع نفسك وقوله تعالى لعلك تارك بعض ما يوحى اليك وقول اهل
العرف لعلك تموت ولعلك تمرض وغير ذلك ومما ذكرنا يتضح ان النزاع في ان الطلب عين
الارادة او غيرها نزاع لفظي ومنشأه ان لفظ الطلب والارادة كليهما موضوعان للمعنى الاسمي
القائم بالنفس لا الانشاء لكن حيث ان غالب استعمال الاول في الانشاءات والثاني في
المعنى القائم بالنفس فبهذا النظر يقال انه غيرها واما من يقول بالعينية فيلاحظ في كلا
اللفظين هو المعنى القائم بالنفس ويفطن انه ليس في النفس الا حالة نفسانية واحدة
فحكم باتحادهما ولا اظن احدا يلاحظ مفهوم كل منهما مع قطع النظر عن مرحلة الانشاء
ثم يدعي ان في مرتبة الوجدان حالتين يعبر عن احدهما بالطلب وعن الاخرى بالانشاء
او يلاحظ في كل منهما انشاء مفهومهما فيدعي الافتراق **قوله** اما ما ذكره في المقام الخ
اقول حسن الحذر قد يكون للفرار عن ترتب المفسدة ومن المعلوم ان كل مفسدة لا يجب

التحرز عنها شرعاً اصلاً اذ لا يلزم من حسنه وجوبه ثم الحق عدم تمامية الوجوب في المقام حيث ان قبول الخبر والعمل على طبقه بمقتضى الامر الطريقي المختلف حسب اختلاف المؤديات كالامر الارشادي **قوله** فان الغاية المترتبة على فعل الواجب الخ **اقول** لا نسلم كون غاية الواجب واجباً اذا كان من الافعال الاختيارية لما حققناه في محله في تحقيق انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع انه قد يحكم العقل بحسن الفعل ولكن الشارع لا يرى المصلحة في التكليف حيث انه يلزم في الاحكام الشرعية مراعات المصالح الراجعة الى الفعل والراجعة الى الحكم كليهما فربما تكون للفعل مصلحة لكن حيث لا مصلحة للحكم الشرعي فلا يحكم الشارع على طبق ذلك المصلحة فاذا كان كذلك فلا ملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب غايته ولو كانت اختيارية اذ فعله لا يقتضي المصلحة وجوب تلك الغاية ولو تمت مصلحتها الكامنة كما انا اجبنا بذلك عن عويصة اوردها على القول بان الاحكام لا بد ان تكون راجعة الى المصالح والمفاسد في نفس الافعال ان مقتضاه ان يتعلق الوجوب والحرمة بتلك المصالح والمفاسد لا بنفس الافعال بل الافعال انما تجب وتحرم مقدمة لكن هذا الايراد انما يتوجه اذا كانت المصالح والمفاسد من الامور الاختيارية وحاصل الجواب ما ذكرناه ثم ان ظاهر ما افاده قدسه تسليم الملازمة بين وجوب الانذار ووجوب القبول والا لكان لغواً وانما اجاب عنه بما اجاب عن الوجهين الاولين وهو منع اطلاق الحذر حيث انه ليس الكلام في مقام بيان وجوب الحذر على الاطلاق او مقيداً بحصول العلم ولا يخفى ما فيه ان هذا يصح جواباً عن الوجهين الاولين ولكن لا يصح عن الثالث اذ بعد تسليم اطلاق الانذار وهو يجب القبول ايضاً مطلقاً اذ في مورد عدم حصول العلم لزم المحذور اللغوية فلا بد اما من فرض منع اطلاق الانذار ايضاً وهو فاسد قطعاً اذ لا يمكن منع كون المتكلم في مقام بيان الانذار حتى يمنع عن الاطلاق فيجب الانذار عن الواقع سواء افاد العلم للمنذرين ام لا واما من منع الملازمة بين وجوب الانذار ووجوب القبول

ومنع لغويته اذ يكفي في وجوب الانذار والموعظة كونه غالباً موجباً للعلم فيترتب عليه الحذر وان لم يوجبه دائماً **قوله** فالحق ان الاستدلال بالاية الخ **اقول** اورد عليه شيخنا العلامة الاستاد دام ظله ان نقل الاخبار من المعصومين عليهم السلام لمن تفقه الى كنقل الفتاوى في هذه الازمنة من المفتي اليهم فكما ان نقل الفتاوى المتضمنة للانذار المشتملة للاحكام الالزامية يصدق عليه الانذار كذلك نقل الاخبار المتضمنة لها فيشمله قطعاً غاية الامر من جهة لحاظ حيثية الانذار والتخويف الذي في ضمنها لا من حيثية الحكاية والاخبار فيتم المطلوب فيما اذا لم يكن الخبر متضمناً للانذار بالاجماع المركب اقول لا يخفى ان القبول من الحيثية المذكورة لا ربط له من حيثية الحكاية وانما يصح ذلك على تقدير عدم الانفكاك بين الحيثيتين ومن المعلوم صحة الانفكاك اذ قد يكون الانذار بعد التفقه بطريق الاجتهاد والحدس ففي صورة الاجتماع بين الانذار والاخبار الحسي صح القول بان القبول من الحيثية الاولى **قوله** من ان حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول الخ **اقول** تقريب الاستدلال بالاية بوجهين احدهما من جهة الاستلزام العقلي بين حرمة الكتمان وبين وجوب القبول عند اظهاره والا لزم اللغوية وثانيهما من باب فهم الملازمة العرفية بين حرمته ووجوبه ويرد على الاول منع لزوم اللغوية لو لم يجب القبول عند الاظهار تعبداً من دون تحقق الحال اذ يكفي في حكمة تشريع الحرمة اشاعة الحق وحصول العلم به بتظاهر المظهرين وتظافرهم في الاظهار او حصوله لهم بمجرد الاستماع من جهة احتفاف الكلام بالقرينة او كان عدم علمهم بالحق لمجرد الغفلة والذهول فيكون الاظهار من المنبهات وغير ذلك ثم لا يخفى ما في الجواب الذي افاده قدسه من منع اطلاق وجوب القبول فكيف يستكشف عدم الاطلاق من الحكم المستفاد من اللزوم العقلي وان هو الا منع اطلاق وجوب الكتمان الذي هو الملزوم له والا فتسليم اطلاقه مع فرض اهمال اللازم كما هو المفروض مما لا

ثبتت بعد ان بيّنا فالا انه لو سلّمنا امكان اطلاق حرمة الكتمان مطلقا ووجوب
القبول في صورة تحقق لزم اللغوية في غير تلك الصورة وعلى الثاني ان اهل العرف
انما يفهمون الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول على تقدير حصول العلم لهم
لا مطلقا حيث نرى عدم حرمة الكتمان ومشاهدة اهل العرف لها في مورد لا يقبلون
قول المظهر الا بعد العلم او كان السامع ممن لا يمكن الايجاب عليه بان يكون المظهر عبدا
للآمر والسامع ليس عبدا له او لا يعتقد وجوب طاعته وهذا يشهد على الجواب عن
الوجه الاول ايضا بل الاولى جعله شاهدا لخصوصه اذ فهم الملازمة انما هو في مورد
يقبل الوجوب كما يخفى **قوله** وثالثا لو سلّم الخ **اقول** يرد عليه لعلامة الاستاد
دام ظله بان السؤال ممن يطلع على آراء الامام عليه السلام الذي يصدق عليه انه اهل العلم
بلا اشكال ولا كلام كان سؤالا منه عما هو غائب فبحكم الاية يجب التعبد بجوابه
ولو كان السائل اكثر اطلاعا منه ومثله ولا يكاد ان يكون تعبد السائل في الصورتين
بالجواب الا من باب التعبد بالخبر لا التقليد فيتم المطلوب بضميمة عدم القول بالفصل
ولكن يرد عليه انه بعد تسليم ان السؤال من جهة كونه عالما وبعد تسليم معنى التعبد
المورد بحكم العقل والعرف بل بصريح قوله ان كنتم لا تعلمون مخصصا بغير الصورتين فيكون
القبول من باب التقليد وحيثية الاخبار وحيثية العلم والاجتهاد ليستا مثل ذينك
غير منفكة احداهما عن الاخرى كما عرفت في الحاشية المتقدمة **قوله** انما المعنى الاول
فهو الذي يقتضيه **اقول** لا يخفى ان الصدق والكذب لا يستلزمان الحسن والقبح فرب
صدق قبيح كما ان الكذب ربما يحسن فالاحسن حمله على التصديق بمعنى ترتيب الاثر
لكن بضرب من التفكيك بين الآثار ولذا غيّر في اسلوب الاية وجعل الايمان بالله
بالباء وبالمؤمنين متعديا باللام فيكون المراد تصديق المؤمنين بلحاظ اثر ينفعهم ولا
يضرهم فيحسن تصديق خبر المخبر فيما ينفعه ولا يضر غيره او ينفع غيره ولا يضره وهو المناسب

للعطف بقوله ورحمة للذين آمنوا مضافا الى انه لو حمل على الاذعان الصوري الذي
هو النفاق حقيقة غاير الايمان بالله بحسب المعنى والظاهر بحكم وحدة السياق عدم
التغاير وعلى ما ذكرنا يكون التغاير بحسب المتعلق ولا ينافي ما ذكرنا ما ورد في التفسير
عن الصادق عليه السلام من انه يصدق المؤمنين لانه كان رؤفا رحيما فان تعليل التصديق
بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين انما ينافي اذا كان ترتب اثر الصدق على قول بعضهم
موجبا للضرر على بعض آخر واما ما يوجب هذا حمل التصديق على غير معناه ويكفي في تصديق
المنافق ترتيب اثر الصدق على خبره عدم نكاله وعقوبته في كونه يصدّق ايذاءه
المؤمن والسعي عليه وهذا ايضا يناسب لخبر اسمعيل حيث انه متضمن لقبول قول المؤمن في
حق المؤمن الذي يشرب الخمر بلحاظ اثر ينفع اسمعيل من حيث عدم اداء الدينار على وجه
الايتمان ولا يضر غيره ويناسب ايضا تصديق قول المؤمن في مقابل خمسين قسامة فان تصديقه
وتكذيبهم انما هو بلحاظ خصوص اثر قطع محبته ومودته ثم لا يخفى فيما افاده قدس سره من تفسير
الاذن بسريع الاعتقاد ومدح النبي به حيث انه مع منافاته للعصمة صفة قدح لا مدح
فهذا من غرائب الكلام **قوله** اما السنة فطوائف **اقول** لا سند لا لها لبداهة انها
متواترة معنى بل للتواتر الاجمالي وقد عرفت الفرق بينهما آنفا فيحصل القطع بحجية العدد
المتيقن بينها مثل خبر العدل ثم ربما يقوم خبر العدل على خبر الموثق **قوله** في مقابل تسدد
اقول قد اسلفنا ان معلومية مستند الفتاوى تمنع من استكشاف رأي الرئيس من مثل
ذلك الاتفاقات على طريقة الكشف وفي المقام كان استدلال المعظم بالآيات والروايات
وبذلك يتسع مجال الخدشة في جميع وجوه الاجماعات التعبدية وارجاع الكل الى السيرة
للاحتمال القوي بان فتوى العلماء او عملهم على طبق خبر الواحد بما هم عقلاء لا بما هم من
اهل الشرع واحتمال المستند كالعلم به في عدم امكان الاستكشاف القطعي لمطابقة
المدعى للرأي **قوله** لان حرمة التشريع **اقول** فيه ان عدم كون العمل على طبق خبر الثقة

تشريعيًا انما هو لاجل حجيته عند العقلاء لكن بعد امضاء الشارع وهو اول الكلام وكذا
طرح الاصول العملية انما هو بعد حجية الخبر المذكور فالحق ان يقال ان العمومات الناهية
عن العمل بالظن لا تصلح رادعة عن السيرة ضرورة انه لو قدم العمل عليها لما بقى مجال
العمومات حيث يرجع الى التخصيص لانتفاء موضوع العمل بالظن لا تخصيصا الرادع حسب
الغرض بها فيكون العمل على طبق السيرة التى لا رادع عنها فى مقابل العمومات عملا
بالعلم بخلاف العكس فانه تخصيص بلا وجه او بوجه دائر اما الاول فواضح واما الثانى
فلان دفع اليد عن السيرة مع وجود مقتضى الحجية لها من بناء العقلاء وعدم رادع
شرعى عنها حسب الغرض سوى ما يثبت فى كونه رادعًا يتوقف على جريان العمومات فى المقام
وهو يتوقف على رفع اليد عنها حتى يصدق على العمل بها انه عمل بالظن والا لما عنده علم
كما عرفت وبالجملة كيف يصلح للرادعية ما يلزم عن رادعيته الدور فلا يجوز رفع اليد
عن السيرة بها بخلاف العكس حيث ان العمل بالسيرة عمل بالقطع ضرورة عدم رادع
اخر عنها سواها قطعا وهى لا تبلغ رادعًا لحجيته فكان عدم الردع قطعيا فالعمل عليها من
باب التخصيص لموضوع العمومات **قوله** فهنا علم اجمالى فى الاخبار اقول لا يخفى انه
لو كان المعلوم بالاجمال فى احد العلمين بلا عنوان بحيث يحتمل انطباقه على المعلوم الاخر
كان الظفر بمقدار احدهما موجبًا للانطباق القهرى فبعد الخروج عن عهدته لا يلزم
اطاعة التكليف المتعلق بالاخر والسر فيه ان المعلوم بالاجمال الذى لا يكون العلم
بعنوان من العناوين ليس له واقع معين من حيث انه معلوم بالاجمال بان يشار اليه واقعا
بانه كذلك حتى يكون بعنوان المعلومية معينًا واقعا وغير معين بحسب الظاهر مثلا اذا علم
بنجاسة احد الانائين بلا عنوان ثم فرض نجاستهما كليهما واقعا او عدم نجاسة شئ منهما
فلا واقع للمعلوم بان يقال ان النجس المعلوم واقعا هو اى فى احدهما وكذا اذا كان
احدهما نجسًا واقعا فالنجس لها فى غير ما هو النجس المعلوم بالاجمال بل لو صادفه ايضا

حسب الاتفاق لانه لم يعلم بهذا العنوان وبالجملة الذى يكون معينا بحسب الواقع هو النجس
الواقعى لا المعلوم بالاجمال والتكليف انما يتنجز بالثانى لا الاول فح اذا علم اجمالا بعنوان
من العناوين يتنجز التكليف بذلك العنوان كما اذا علم بنجاسة اناء زيد واذا علم ثانيا بنجاسة
احدهما او اناء اخر ثالث بلا عنوان فالعلم التفصيلى بان اناء زيد يوجب الانطباق القهرى حيث
لم يتعلق العلم المفروض اخيرا بعنوان اخر كان التكليف منجزا بذلك العنوان بل انما تنجز بنفس
عنوان ان احدهما وهو لا يوجب تنجزا اخر غير التنجز بالنسبة الى ما كان منجزا بالعلم المفروض
اولا وكذا اذا كان المعلوم فى كل منهما بلا عنوان وهذا بخلاف ما اذا كان كل منهما بعنوان
كما اذا علم بنجاسة اناء زيد بين انائين واناء ابيض بينهما وبين ثالث فقد تنجز فى كل منهما
بعنوان غير عنوان الاخر غاية الامر يحتمل تصادقهما فى الخارج وهو غير الانطباق القهرى
والفرق انه فى الاول كان عبارة عن تنجز تكليفين يمكن الخروج عن عهدتهما بامتثال
واحد كما اذا علم بها بشيئ واجب الاكرام بين رجال وعالم واجب الاكرام بينهم او بينهم
وبين علة اخرى فهنا تكليفان معلومان بالاجمال غاية الامر يمكن كون زيد مجمع كلا
العنوانين وهذا بخلاف ما اذا علم بوجوب اكرام رجل منهم بلا عنوان ثم علم ايضا بوجوب
اكرام رجل منهم او مع غيرهم فحيث ان المعلوم بالاجمال بعنوان انه معلوم بالاجمال لا
واقع له اصلا حتى يكون معينا واقعا وغير معين ظاهرا بل عدم التعيين معتبر واقعه فلا
يلزم العقل بعد الظفر باحد المعلومين على امتثال تكليف اخر فما افاده من التمثيل بالعلم
الاجمالى بحرمة شياه فى قطيع غنم ليس بصحيح مطلقا بل هو على ضربين اذ قد يعلم اجمالا
بشياه محرمة بعنوان كونها موطوءة ويعلم ايضا بعنوان كونها غصبية فعلى الفرض كان
كما افاده واما بخلاف ما اذا علمنا بكلتا الطائفتين وبوحدة منهما بلا عنوان كما اذا
علم اجمالا بحرمة مائة شاة فى قطيع غنم مع العلم الاجمالى بقيام البينة على حرمة مائة من
خصوص البيض فلا اشكال فى انطباق المعلوم ... او المقام من هذا القبيل حيث نعلم اجمالا

بالتكاليف بين الاخبار وسائر الامارات مع علمنا بوجود اخبار صادرة قطعاً بين
خصوص الاخبار فبعد الظفر باخبارنا هضة على التكاليف بالمقدار المذكور يحصل
الانطباق قهراً **قوله** ثانياً ان اللازم من ذلك العلم الاجمالي **اقول** بل التحقيق ان
الاخبار المثبتة للتكاليف يجب العمل بمؤدى جميعها من باب العلم الاجمالي ما لم يلزم
الحرج منه والا فيجب التبعيض بالاخذ بالمقدار المتيقن وهو ما علم بوجوب الرجوع
اليه قطعاً مثل خبر العدل اذا كان وافياً بالفقه والا فيلزم التعدي الى القدر
المتيقن بالنسبة اذا لم يعارضه خبر آخر والا فيرجع الى الاصل واما الخبر النافي للتكليف
فلا يلزم من العلم الاجمالي بصدور بعضه وجوب الاخذ به حيث لا يجب الاخذ به ولو
علم تفصيلاً كما انه لا يجب طرحه ايضاً فالواجب الرجوع الى الاصل المثبت للتكليف من
الاحتياط في خصوص المسئلة او الاستصحاب اذا قلنا بجريان الاصل المثبت للتكليف
فيما اذا كان من اطراف المعلوم بالاجمال كما اذا قام الاخبار بطهارة كل من الاناءات
المعينة وعلم اجمالاً بصدق بعضها وكان بعض الاناءات مستصحب النجاسة فظهر من ذلك
انه لا وجه للرجوع بمظنون الصدور او مظنون المضمون **قوله** لان الحكم المذكور حكم
الزامي **اقول** التحقيق ان مظنة الضرر بل احتماله الموجب للخوف بنفسه محرك للطبع
للتحرز عنه بل هو مما اودعه الله في نفوس الحيوانات وليس مما يبتني على قاعدة الحسن و
القبح حتى يقال بوجوبه عقلاً وبالجملة اهتمام النفس في الضرر المخوف مما هو الفرار عن
نفسه لا لتطبيق العمل على ما يستحسنه اهل العقل ومتابعة الحكم الكبروي المترتب عليه
وليس التجنب عنه مما انه محقق لعنوان ما يذمون عليه ويقبحون واما الادلة النقلية
في المقام فهي لا تدل الا على احكام ارشادية محضة مضافاً الى ان الاسناد لا لها يوجب
خروج الدليل عن كونه عقلياً وسنتلو عليك في مبحث اصالة البراءة ان احتمال الضرر
بمجرده يكفي في حصول التحرز وان الكبرى مما لا ينفع اصلاً ضرورة انه على فرض وجود

الاحتمال يكفي به باعثاً وزاجراً وعلى فرض عدمه كانت الكبرى حكماً بلا محل ينطبق عليه
والتحقيق في الجواب ان الظن بحرمة شيء لا يستلزم الظن بالضرر وكذا الظن بالوجوب
لا يستلزم الظن بلزوم الضرر على تركه هذا فيما كان المراد من الضرر العقاب الاخروي
واضح اذا فرض عدم حجية الظن وعدم بيان عقلي ونقلي عليه واما اذا اريد به المفسدة
المترتبة على المحرمات وعلى ترك الواجبات فهو وان كان محتملاً الا انه بل الاظهر امور
محتملة في المقام بضعف احتماله على وجه لا يعتنى به عقلاً منها ما عرفت سابقاً من
الفرق بين الاحكام الواقعية والاحكام الطريقية فان الاولى مما لا بد من ان تكون
لمصلحة او مفسدة راجعة الى ذوات الافعال بخلاف الثانية حيث يكفي فيها المصلحة
في الجعل وح فالظن بالحكم الالزامي بملاحظة كونه مدلولاً للامارة من الامارات المظنونة
الاعتبار ليس ظناً بالضرر نعم الا ان يظن بالحكم الواقعي بلا توسيط الامارة ومنها
ان المصالح والمفاسد لا يجب ان تكون راجعة الى شخص المكلف فيكفي بناء على لزوم كون
الحكم ناشئاً عن المصلحة والمفسدة الكامنتين في ذوات الافعال رجوعهما الى نوع المكلفين
ولو لم ترجعا الى شخص هذا المكلف ومنها ان المفسدة على تقدير رجوعها الى الشخص لا
يلزم ان تكون من سنخ الضرر بل يكفي كونها مثل حصول قساوة القلب للفاعل وكذا
المصلحة اللازمة ليست انما مما يترتب على تركها الضرر على المكلف بل حيث ان العبد
يلزم عليه تحصيل صفة الكمال ورفع جميع النقائص وجب عليه بعض الافعال المستلزمة
لكمال نفسه وحرم عليه ما يوجب نقصها وحزازتها ومنها انه يمكن ان تكون المصلحة في المأمور به
وكذا المفسدة في المنهي عنه مع ضم المصلحة في الايجاب والتحريم علة تامة للحكم وقد
حققنا في رسالة افردناها في مبحث الملازمة ان المصالح والمفاسد في ذوات الافعال
مقتضيات لا علل تامة فح كانت المفسدة بنفسها غير لازمة التدارك الا ان يدعى
ثبوت كبرى اخرى اوسع دائرة مما ذكر بان يدعى وجوب دفع الضرر المحتمل ولو باحتمال

ضعيف قوله فالاولى ان يقال ان الضرر الخ اقول لا يخفى ان جعل الاصل او غيره
مما شرع طريقا الى الواقع او وظيفة للجاهل حال الجهل اذا ادى الى خلاف الواقع ليس
الا لمصلحة في نفس تلك الجعل وانت خبير بان مصلحة التكليف كيف يتدارك بها مفسدة
مترتبة على نفس الفعل مما لم ترجع الى عنوانه بل تكون الفعل بذاته من الامور الراجعة
الى فعل الشارع لا الى وجوه الفعل وعناوينه والا يلزم الكسر والانكسار بينهما وبين
تلك المفسدة الاولية ويترجح احدهما على الاخرى بعده فربما يمنع عن حرمته واقعا
لا ظاهرا وان ثبت فلا اخلاء مصلحة التسهيل على العباد فهل تقدر وعلى القول بتدارك
مفسدة الواقع بها قوله لكنه رجوع عن الاعتراف الخ اقول مفروض الكلام هو
الظن بالتكليف وكان المتكلم على هذا الفرض فكيف يكون رجوعا عن الاعتراف باستقلال العقل
بل عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين نعم هو رجوع عن الاعتراف بعدم
وجوب دفع الضرر المشكوك فما ادري امن سهو منه او من اغلاط النسخة قوله
نظير الكفارة والتوبة وغيرهما اقول لا يخفى ان هذه الامور انما هي جابرة للعقوبة
المترتبة على المحرمات وليست جابرة للمفاسد المكمونة فيها بل ليست رافعة لاستحقاق
العقوبة ايضا والا لزم جواز الاقتحام في السيئات لمن يفعل الحسنات وبالجملة انما
لان يعفى عنه من تبعة الفعل بعد حكم العقل باستحقاق العقوبة وقد عرفت استحقاق
العبد للعفو في مبحث القطع عند التكلم في التجري قوله يرد عليه ان الظن بثبوت
مع الشك الخ اقول ان كان المراد ان الظن بالمقتضي للضرر كاف في الحكم بوجوب دفع
الضرر ولو شك في المانع ولم يبن على عدم المانع بان كان الشك في وجوده بمنشأ صحيح
عقلائي ولم يكن بناء العقلاء ايضا على عدم الاعتناء بالشك في المانع ومع ذلك
يكتفون بالظن بالمقتضي للضرر فهو في حيز المنع الا اذا كان الكبرى دفع الضرر المشكوك
لا المظنون فما افاده من التزام العقلاء بوجوب الدفع في اكثر الموارد مع انه فيها ليس

الا الظن بمقتضي الضرر لا فعليته فلعله من جهة وجوب دفع الضرر المشكوك وان كان المراد
ان بنائهم في هذه الموارد على عدم الاعتناء على وجود المانع فيرتبون على المقتضي على
تقدير ثبوته آثاره ويحكمون بثبوت المقتضى بالفتح فان كان المقتضي معلوما يحكمون
بوجود المقتضى قطعا وان كان مظنونا يحكمون به ظنا فهذه القاعدة فيما اذا كان للشك
في وجود المانع منشأ صحيح عقلائي ممنوعة نعم ربما كان بعض مراتب الاحتمال لا ينظر
العقلاء من الوهميات من تخيلات ارباب السوداء وهو خارج عن البحث قوله الدليل
المعروف بدليل الانسداد الخ اقول اول المقدمات واسها انا نعلم اجمالا بوجود تكاليف
شرعية الزامية فعلية فاذا كانت المقدمات خمسة فلا عذر لتركها ولو كانت في غاية
الوضوح ايضا بل ولو كانت بديهية ايضا بل انما هذا شأن تاليف القياس واستنتاج
المطلوب النظري من المقدمات البديهية والمفروغ عنها والثانية ان العلم الاجمالي
علة تامة للتنجز وانه مقتض له ولا مانع عنه لعدم كون ادلة الاصول جارية في
الاطراف اما لعدم شمولها بانفسها كما عرفت آنفا او لعدم كونها قطعية السند
في جريانها الى القول بحجية الظن المطلق فيلزم من وجود ما عدا هذا ومنها هو الذي عبر
عنه بلزوم الخروج عن الدين والا فلو لم يكن التكليف فعليا او كان العلم مقتضيا للتنجز
لا علة تامة وشمل ادلة الاصول لجميع الاطراف لم يؤثر تصحيح سندها على دليل
الانسداد وجاز المخالفة القطعية ولا فرق بين المخالفة القطعية الكثيرة او القليلة
اذ لو جاز في بعض موارد العلم الاجمالي جاز في جميعها ولو لم يجز لم يجز في مورد
فالمخالفة الكثيرة ليست بمحذور راسا بل المحذور مطلق المخالفة القطعية والثالثة
انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية بمعنى تعذر تحصيل معظم
الاحكام المعلومة بالاجمال بالقطع وما هو بمنزلته بحكم الشرع الرابعة عدم امكان الاحتياط
وعدم جواز الرجوع في كل مسألة الى الاصل الجاري فيها والخامسة عدم جواز التقليد

الى الموافقة الوهمية او الشكية مع امكان تحصيل الظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح ولا يخفى انه جعل بنفسه وجوب الرجوع الى الظن من المقدمات وهى المقدمة الرابعة على الدليل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح مع انه هو النتيجة فالاولى ما عرفت ثم ان الدليل وان كان بنفسه مقدماته سمعيا ولكنه عقلى من جهة انه من باب العلم الاجمالى وحكم العقل بلزوم الاتباع وان لزوم متابعته كلزوم متابعة العلم التفصيلى ذاتى وكذلك النتيجة وهو حكم العقل بحجية الظن بعد تلك المقدمات خصوصا على القول بالحكومة غاية الامر على القول بالكشف كان العقل انما يجعل بحجية الشارع اياه ونصبه له فى مقام تعيين الواقع وعلى الحكومة كان من حيث ان العقل يحكم بلا بدية العمل على طبقه والجرى على وفقه فهو كالقطع ح وليس عقلية الدليل بلحاظ ان استلزام المقدمات للنتيجة عقلى كما يتوهم حيث ان هذا جار فى جميع الادلة ولو كانت تمام المقدمات شرعية قال بعض اعاظم العصر ان هذا الدليل تارة يقرر بالنسبة الى العمل بالاحكام وقد يقرر بالنسبة الى تحصيلها ومعرفتها عن اصولها والفرق بينهما انه على الاول كان تحصيل الظن مقدمة للعمل وعلى الثانى لوجوبه النفسى وان الدليل على الاول لا يجرى فى الحكم الالزامى وعلى الثانى يعم جميع الاحكام ولا يمكن جعل احدى المقدمات عدم امكان الاحتياط واجراء الاصل ولا يرد عليه مكان تبعيض الاحتياط انتهى ملخص ما افاد اقول هذا نظير اجراء الدليل فى اصول العقايد لكن لا يخفى انه لو كان الواجب هو العلم بالاحكام نعند تعذره لا معنى للتنزل الى الظن وامكان الالتزام والتدين بها كما فى اصول العقايد فان كان لا لانه مشروطا بالعلم فلا معنى له ايضا وان كان غير مشروط به ضرورة وعلى ما افاده ان تحصيل الظن فى هذا الفرض ايضا واجب مقدمى غاية الامر على التقرير الاول مقدمة للعمل وعلى هذا للالتزام مضافا الى ان مقتضى هذا الدليل لا ينتج كون المظنون حكم الله الا على تقدير العلم بان الشارع جعل عند الانسداد طريقا واصلا الى المكلف فينكشف من المقدمات انه الظن وسيأتى عدم

ذلك من المقدمات وكيف كان اما المقدمة الاولى فهى مقطوعة بحكم الوجدان والضرورة واما الثانية فقد عرفت شرح القول فيها وان العلم الاجمالى وان كان تاثيره فى التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية التامة الا ان الاصول المانعة عنه انما تجرى بعد الفحص عن الادلة الشرعية فهو موقوف بتحقيق القول فيه على تحقيق القول فى المقدمة الاتية وهى ان ادلة حجية خبر الواحد هل هى مثبتة لحجية اخبار تفى على معظم الاحكام الفقهية المتداولة بالاجمال اوليست وافية له فعلى فرض حجية الاخبار المثبتة للتكاليف لا يمكن اجراء الاصول قبل الفحص فى وجود الخبر وعدمه وعلى هذا يلزم من عدم جواز اجراء الاصول الذى يتوقف عليه تمامية دليل الانسداد حجية الاخبار الكافية فى معظم المسائل وهى مستلزمة لعدم جريان مقدمات الدليل فيلزم من فرض وجود هذه المقدمة عدم تمامية مقدمة اخرى نعم لكن التحقيق عدم جريان الاصول قبل حجية الفحص عن الاخبار فكان الفحص عن وجود ما هو الحجة لازم فيه كالفحص عن حجية الامارة المخالفة له ايضا لا انه يكفى فى عدم جريان الاصل عدم احراز حجية الاخبار الكافية فى معظم المسائل نعم انما تجرى بعد الفحص عن حجيتها والفحص عن وجودها مع عدمها واليأس عن حجيتها رأسا وبالجملة هذا اذا كان المانع عنه عدم الفحص عن الادلة واما اذا كان المانع ما ستعرف من لزوم الخروج عن الدين كما ذكر فستعرف ما فيه اما اذا كان المانع عنه اختصاص ادلة اصالة البرائة بالشبهات البدوية كان حينئذ مقتضى الجمع بين اخبار البرائة واخبار الاحتياط حمل الاولى على الشبهات الابتدائية بعد الفحص وكذا المقرونة بالعلم الاجمالى اذا كان الاطراف غير محصورة وحمل الثانية على الشبهات البدوية قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالى فى الشبهة المحصورة او ان الحكم فى اخبار البرائة مغيى بالعلم وقد تحققت الغاية فلو قلنا باندراج المورد فى حكم المغيى ايضا لزم التنافى بينه وبين الغاية نعم لو قلنا بان العلم الاجمالى علة تامة فتكون احدى المقدمات ان الاحتياط مستلزم للاختلال

النظام او الحرج الشديد المنفى فى الشرع وستعرف شرح القول فيه واما المقدمة
الثالثة وهى انسداد باب العلم والادلة العلمية فهى تختلف باختلاف الاقوال
فى حجية الاخبار لكن الانصاف ان المراجعة فيها تقتضى القول بحجية الخبر الموثوق الصدور
ولو كان الوثوق به من جهة اشتماله على قرينة والانصاف ايضا وجود مقدار من مثل هذا
الخبر كاف لمعظم المسائل الفقهية وهو الاخبار الموجودة فى الكتب الاربعة واما المقدمة
الرابعة التى جعلها مقدمة ثانية فقد استدل عليها بالاجماع واعتذر عن نقاش
فيه من حيث كون المسئلة غير معنونة عند الاصحاب بما افاد لكن لا يخفى ان المسئلة من
المسائل التى يتطرق اليها حكم عقلى ظاهر يمكن بل يطمئن باستناد اصحاب الاجماع عليه
كلا او جلا او بعضا ممن ينتفى تحقق الاجماع بانتفائهم وهو كون العلم الاجمالى علة تامة
للتنجز فانه لا يمكن الحدس على داخله عليه السلام من مثل هذا الاتفاق واستدل عليه ايضا
بلزوم المخالفة الكثيرة وقد عرفت المناقشة فيه بان محذور المخالفة القطعية على تقدير
عدم تجويزها فى العلم الاجمالى مشترك بين الكثير والقليل وملاكهما واحد ان قلت
الدين يكثر يلا القليل ولو جوزنا الثانى لا نجوز الاول والملاك هو لزوم الخروج عن الدين
غير نفس المخالفة القطعية فى العلم الاجمالى قلت هو ممنوع اذ يكفى فى صدق التدين
بدين الاسلام العمل على طبق الضروريات والقطعيات وهى ما ثبت بالاجماع و
المتواترات من الاخبار والمحفوف بالقرائن ومثلها بمقدار كان العمل على طبقه كافيا
فى صدق التدين بالدين وعدم الخروج عن شريعة خاتم النبيين موجود قطعا سيما
مع الاحتياط فى الشبهات التى لا يجوز اجراء الاصل فيها ولو كانت موضوعية لشدة
الاهتمام فيها كالمتعلق بالدماء والفروج والاموال **قوله** لان الظن بالسالبة الكلية
يناقض العلم بالموجبة الجزئية الخ **اقول** الظن بالسلب الكلى اذا حصل تدريجا بان
حصل الظن اولا بعدم فسق زيد ثم حصل الظن بعدم فسق عمرو الى ان حصل الظن بعدم

فسق جميع افراد العالم مما يجتمع مع العلم الاجمالى بفسق بعض افراده فانه لا امتناع اذا
ظن بعدم فسق فرد ظن بوجوده بالنسبة الى فرد غيره من بين ساير الافراد وكذا
اذا ظن بفسق فرد اخر ظن بوجوده فى غيره من الافراد التى ظن بعدمه فيها قبل
بداهة عدم اشكال فى كون فرد من افراد العلماء مظنون الفسق فى زمان ومظنون
العدالة فى زمان اخر وعلى هذا فالعلم بالسلب الكلى ايضا لا يناقض العلم بالايجاب
الجزئى **قوله** فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع الخ **اقول** اراد المحقق القمى
من اصالة البراءة نفى الحكم واقعا وعلى هذا المبنى اتجه ايراده بانه لا يحصل منه القطع
بعدم الحكم واقعا ولو سلم فانما هو قبل الشرع وعلى هذا فلا يرد عليه ما افاده الصنف
ره بانه حكم قطعى عقلى لا يفرق فيه قبل الشرع وبعده نعم انما يتوجه الايراد على المحقق
القمى ره بان المرفوع بادلة البراءة هو العقاب لا الحكم الواقعى فاصالة البراءة
العقلية هو حكم العقل بعدم العقاب من جهة عدم البيان وهو لا ينفى الحكم الواقعى
لا علما ولا ظنا مع انه حكم عقلى قطعى **قوله** احدهما الاجماع القطعى على عدم وجوبه
فى المقام **اقول** قد عرفت المناقشة فى مثل هذا الاجماع فان المسئلة عقلية فلعل
القائل بعدم وجوبه يقول بعدم تنجيز العلم الاجمالى التكليف كما قيل به وبالجملة
فالاجماع على عدم وجوب الاحتياط كالاجماع على وجوبه فى عدم امكان الحدس
عن رأى المعصوم عليه السلام **قوله** ثانيهما لزومه العسر والحرج الخ **اقول** ان كان المدعى
لزوم اختلال النظام امر المعاش والمعاد من مراعاة الاحتياط فعلى فرض ثبوت الصغرى
لا يحتاج الى كبرى ايضا بل لا يجوز الاحتياط حينئذ عقلا ولو لم تكن قاعدة شرعية
لرفع الحرج ونفى العسر ولكن الشأن فى اثبات هذا المدعى فانه لا يلزم من الاحتياط باتيان
ما يحتمل وجوبه وترك ما يحتمل حرمته حرج ولا عسر فكيف عن لزوم اختلال النظام واستيعاب
الايام فى صرفها على الاحتياط فيما ابتلى عليه من الاحكام الا نادرا من جهة اتفاق

بعض الخصوصيات بذاهبه مدة الابتلاء بالاحتياطات المتعددة فى زمان واحد وان كان
المراد منه لزوم ما قام الدليل الشرعى على دفعه لزوم على الانام وان كان امر المعاش و
المعاد باقيا على احسن انتظام ففيه بعد منع الصغرى لو اريد الحرج الغالب عدم تعمم
الرفع من موارده لو اريد الحرج الشخصى ان منافاة ادلته مما كان التكليف فيه متعلقا
موجب بذاته لا بما يعرض العسر والحرج من امثاله بواسطة عروض الاشتباه فى بعض
مصاديق المكلف به او اجزائه او شرائطه او غير ذلك مما يلزم الحرج من العلم بامثاله فانه
مستلزم للحرج فى اطاعة حكم العقل بتحصيل العلم بالفراغ لا فى امتثال نفس المأمور به
واتيان ما هو واجب شرعا وتحقيقه ان المرفوع بقاعدة الحرج تارة يكون ذات الحرج
وهو الفعل المستلزم له بلحاظ رفع حكمه فيكون رفع حكم الموضوع الحرجى بلسان رفع
الموضوع على سبيل المجاز فى الاسناد حيث نزل وجوده بلحاظ نفى احكامه واثاره بمنزلة
عدمه ومنافاة رفع الضرر ونفى السهو والنسيان فى حديث الرفع ونفى الشك لكثير
الشك وغير ذلك كما فى قوله تعم فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وتارة يكون الحكم المستلزم
للحرج على وجه المجاز فى الاضمار كما افاده شيخنا العلامة قده فى اضرابه مثل قاعدة الضرر
وحديث الرفع وغيرهما فعلى الاول العبرة على كون نفس العمل حرجيا وعلى الثانى على كون
الالزام والتكليف حرجيا والتحقيق يقتضى الاول اذ ظاهر هذه الهيئة على ما هو المتنافى فى
من موارده هاما ذكرناه سيما اذا عرض الاشتباه فى المأمور به عن تقصير المكلف و
صدور اسباب حصة باختياره فلا يشمله قاعدة رفع الحرج حيث انها منافية فى
مقام الامتنان **قوله** بل لان ادلة نفى العسر بمدلولها اللفظى حاكمة **اقول** لنا
فيما افاده قده من بيان ضابط الحكومة كلام سنعرف تحقيقه فى محله ولخصه بمقدار
يلزم فى المقام ان مراده من كون الحاكم بمدلوله اللفظى مفسرا للمحكوم وناظرا الى مدلوله ومبينا
له ان كان بيانه لمدلول الدليل المحكوم بما هو مدلول فهو ممنوع فى جميع الموارد التى ادعى

الحكومة فيها

الحكومة فيها فان ملخص هذا الوجه ان يكون ادلة الحرج ناظرة الى رفع وجوب الغسل مثلا
المدلول للدليل كذا وهو باطل قطعا وان كان مراده ان يكون ناظرا الى ذات المدلول
لا بعنوان كونه مدلولا للدليل فهذا المعنى موجود فى مطلق المتنافيين فالاولى ان
يقال بان وجه التقديم اظهرية دليل رفع الحرج فى مورده يلزم منه من ادلة التكاليف
مضافا الى ان منافاتها مساق الامتنان الذى يابى عن التخصيص هو اخراج مادة
الاجتماع عن تحت القاعدة وادخالها تحت الادلة المثبتة للتكاليف لانه عبارة
عن تقديم تلك الادلة عليها ولا يخفى ان سياقها يابى عن ذلك وكفى بما ذكرناه فى
سر عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجى بل يقدمونها من غير مرجح فان تقديم الظاهر لا
على الظاهر مما لا يقصر عند العرف عما ذكره من تقديم الحاكم على المحكوم فلا يبعد
ذلك لعلى كونه من جهة حكومة قاعدة الحرج على الادلة المثبتة للتكاليف كما افاده
ولعله اشار الى ما ذكرنا بقوله فافهم **قوله** على ما مر نظيره فى الايراد على دفع الرجوع
الى البراءة الخ **اقول** وفيه ما مر نظيره فى دفع نظير الايراد وهو تسليم استحالة الظن
الدفعى لا التدريجى فراجع **قوله** ومنها ان الادلة النافية للعسر الخ **اقول**
التحقيق الفرق بين ما لو اقدم المكلف على شئ عسرى بنفسه فلا يوجب له الحرج وبين
ما لو اقدم على امر كان موضوعا لحكم يوجب فى هذا الحال للحرج كما لو اقدم على الجنابة فى
وقت كان الغسل موجبا للحرج فوجوبه مرفوع بالقاعدة لعدم صدور الاقدام منه على
موضوع الحرج حتى لا يقتضى الامتنان رفع حكمه **قوله** وقلنا مرجع الاجماع قطعيا
او ظنيا الخ **اقول** مراده من هذه العبارة ان الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى
المشكوكات والترجيح فيها الى الاصول يرجع الى الاجماع على وجود الحجة الكافية فى المسائل
حتى يكون المشكوكات موردا للاصل والا فلا وجه لترك الاحتياط ضرورة استواء
نسبة المظنونات والمشكوكات والموهومات فى وجوب الاحتياط لان المناط فى وجوب

في المظنونات كونها من اطراف المعلوم بالاجمال وهذا المناط جار في المشكوكات و
الموهومات ايضا واتمام تركنا في الموهومات لمكان استلزامه فيها العسر والحرج وبقي
الباقي في حكم الوجوب فاذا رفعنا اليد عنه في المشكوكات اقتضى دفع اليد عن الاحتياط
في المظنونات ايضا لوحدة الملاك فلابد فيها الاخذ بالحكم المظنون لا لاجل الاجماع على
حجية الظن ضرورة عدم قاض به سواه مع هذا فلا يتم حجيته عند الانسداد بدليل الا
الانسداد لان الاجماع ان كان ظنيا كان اعتبار هذا الظن متوقفا على حجيته بدليل الانسداد
فيلزم الدور فيرجع الكلام الى الاحتياط في المشكوكات ايضا لعدم افادة الاجماع فائدة
في المقام وان كان قطعيا فيرجع الى حجيته عند الانسداد بدليل اخر غير دليل الانسداد
حتى يقال انه لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم او بالطريق وبالجملة
فاخراج المشكوكات عن قاعدة وجوب الاحتياط بلحاظ قيام الاجماع القطعي او الظني
على عدم لزوم الاحتياط فيه من حيث ان الظن باعتبار الاصل الجاري على نفي ثلث التكاليف
ظن بعدمها حتى تلحق بالموهومات من حيث ان الظن بالطريق النافي للحكم كالظن بنفيه
فيكون موهوما انما يتوقف على جريان مقدمات الانسداد وكذا لو كان الاصل مثبتا
للتكليف من جهة الظن باعتبار الاصل المودي اليه يوجب لحاقه بالمظنونات وهذا
كله مبني على القول بالانسداد ضرورة عدم سراية الظن باعتبار الاصل التعبدي الى
الظن بالحكم نفيا او اثباتا بحسب الوجدان فليس لحاق الظن به بالظن بالواقع نفيا او
اثباتا كما هو مفاد الايراد الذي اورد على نفسه بقوله ان قلت الا من جهة التعميم في
نتيجة دليل الانسداد والاجماع المذكور ان كان قطعيا فهو الدليل الاخر وان كان ظنيا
كان اعتباره موقوفا على جريان دليل الانسداد هذا ملخص ما افاده وفيه ان التكليف
المشكوك الذي ادى اليه الطريق والاصل المظنون الاعتبار وان لم يخرج بذلك عن
كونه مشكوكا الا ان ما هو المهم عند العقل في مقام الاحتياط الامن من العقوبة

وتحصيل امتثال التكاليف الفعلية واقعية كانت او ظاهرية فكما ان العقل بعد انسداد
باب العلم يحكم باعتبار الظن بالتكليف الفعلي الاعم منهما الذي يرجع الى الظن بالفراغ
الخروج عن عهدة التكاليف كذلك ان الامتثال الظني ينوب مناب القطعي عند تعذره
يحكم منه العقل فيعتبر هذا الملاك وبمقتضى هذا المناط يحكم بانه على فرض عدم جريان
دليل الانسداد والتبعيض في الاحتياط باخذ المظنون دون الموهوم يلزم الاحتياط
بما يعم ما ظن كونه تكليفا فعليا ولو ظاهريا فالاصل اذا ادى الى اثبات الحكم وهو
والا كان التكليف المشكوك الذي نصب الحكم الظاهري على خلافه شأنيا وهذا الحكم
الظاهري فعليا فاذا ظن بنصبه على خلافه كان مظنون الشأنية وموهوم الفعلية
فالمشكوكات ما الحقه بالمظنونات وبالموهومات بلا حاجة الى دليل الانسداد بل ان
تصغي الى التمسك لنفي البلية كرامتي واتلو عليك قولا احسن وهو ان متابعة الاصول
المثبتة للتكاليف في جميع ثلث السلاسل الثلث بلا استثناء لشيء من الموهومات
منها مع ضم ما علم من التكاليف المعلومة بالضرورة والاجماع والنص المتواتر لا ينقص
عما علم من التكاليف الواقعية بالاجمال ان لم يزد عليه ولو نفي العلم بالاجمال ولم يحصل
الانحلال وكان بين اطراف محصورة ايضا وكان الاحتياط عسرا بعد ذلك بلحوق الموهومات من
مقداره برفع الحرج ولا يجمعها ولا ينافي بعدم جريان الاصول المثبتة للتكاليف
مع العلم الاجمالي بخلاف بعضها لان التكاليف الثابتة بالاصول انما تندرج فعليتها
بحسب تدرج الابتلاء بها مع انه لا مانع من جريانها في جميع الاطراف فعندنا اذا كانت مثبتة
للتكاليف نعم انما لا يجري فيها اذا قلنا بعدم اقتضاء الادلة لها بنفسها في اطراف العلم
بالاجمال للزوم التعارض لتغاير فيهما مع مفادها ولكنا اوضحنا فساده فيما سلف **قوله**
لا يوجب كون الظن حجة بالخصوص لتخصيص العمومات الخ **اقول** هذا اشكال يرد على القول
بحجية الظن بدليل الانسداد بناء على طريقة الحكومة مطلقا سواء قلنا ببطلان الاحتياط

من باب استلزامه للحرج او قلنا به من دليل آخر او قلنا بكون العمل على الظن اذا ادى الى اثبات التكليف من جهة التبعيض في الاحتياط لان الظن بناء على هذا المسلك لا يثبت الحكم الشرعي ولا يتصف هو بنفسه بوصف الطريقية الجعلية الشرعية بداهة ان غاية ما يلزم من مقدمات الدليل المذكور لابدية ترتيب العمل على طبقه لا كون النتيجة حكما من الاحكام الشرعية خصوصا الحجية في مقابل العمومات المثبتة للتكاليف اذ قضية حجية ظواهر الالفاظ من باب الظنون الخاصة فتح باب الدليل العلمي بالنسبة الى جميع ما يدل عليه العام والمطلق ومرتبة الظنون المطلقة متاخرة عنها بل وكذلك العمومات النافية لها ايضا وبالجملة المستكشف بالظنون المطلقة لا تكون احكاما جعلية حتى فيما لو لم يعارضها العمومات فضلا عما اذا عارضها وقد حققنا في ذيل القطع ان الظن ح لا يصير وسطا لحكم شرعي فعلى فليس للمجتهد ان يقول هذا ما ادى اليه ظني وكلما ادى ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي وكذا ليس لمقلده القول بان هذا ما افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي بل الاقوى عدم جواز تقليده وعدم نفوذ احكامه وفصله فتأمل **قوله** فمجرد هذا الوجه ان العلم الاجمالي بوجود الواجبات الخ **اقول** المنع عن جريان الاصول ان كان من جهة عدم شمول مقتضيها للموارد العلم الاجمالي فقد عرفت فساده آنفا من ان مقتضى التحقيق عدم لزوم التنافي والتناقض في ادلة الاصول بين الغاية والمغيى وان كان من جهة تعارضها وتساقطها فقد عرفت انه انما لم يجر اصالة البراءة وغيرها من الاصول النافية للتكاليف اذا لم تكن الاصول المثبتة لها بضميمة ما علم تفصيلا من الواجبات والمحرمات بالضرورة بالمقدار المعلوم بالاجمال وقد عرفت انه مع ذلك يوجب الاخلال فيرتفع المانع عن اجراء الاصول هذا في الاصول النافية واما الاستصحابات المثبتة للاحكام فلا مانع منه الا العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعضها وهو انما يمنع عنه لو اريد اعمال تلك الاصول دفعة واحدة

بان يكون مؤداها جميعا في محل الابتلاء وهذا هو السر في انه مع العلم بكذب بعض الاخبار وخطاء جملة من الامارات المعتبرة يجب العمل بكل واحد منها عند عروض الابتلاء به وعند الافتاء الظن احد بلزوم بعدم علمه بخطاء بعض اجتهاداته من اول الطهارة الى آخر الديات وعدم كذب جملة من الاخبار التي يستدل بها في الابواب الفقهية ولعله لذا امر بالتأمل ومما ذكرنا ظهر ما في قوله من ان العمل بالاصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة فانه بعد العمل بالاصول المثبتة له مع ضم الضروريات والقطعيات لا يستلزم قلتها فضلا عن كثيرها وكذا ما في جعل العمل بالاصول المثبتة مستلزما للحرج فان التكاليف المعلومة بالاجمال ان كانت اكثر من موارد الاصول فكيف لا يلزم الحرج فيها او يلزم في ذلك وان كانت اقل فكيف يجيء مع العمل عليها علم نعم الا ان يقال انا نعلم ان موارد الاصول اكثر من موارد المعلوم بالاجمال ومع ذلك كثير منها مخالفة للواقع ولا يخفى ان احتمال هذا لا ينفع بعدما اسلفنا من الانطباق القهري حيث ان المعلوم بالاجمال لا عنوان له اصلا ودعوى العلم به قول شطط وكلام غلط **قوله** فاعلم انه لا فرق في الامتثال الخ **اقول** تحقيق ذلك ان المهم للعقل انما هو تحصيل الفراغ عن الاشتغال بالتكليف الموجب للعقوبة على مخالفته وتحصيل الامن من العقاب المترتب على مخالفته واقعيا كان او ظاهريا فحكم العقل حال انسداد باب العلم على حذو حكمه حال الانفتاح فكما ان العقل يلزمنا في حال الانفتاح على العمل بالحكم الواقعي وما هو بمنزلته من الاحكام الظاهرية التخيير اذا تمكن المكلف من الوصول الى كل منهما وعلى العمل بما يتمكن منهما تعيينا اذا لم يكن كذلك يحكم بتحصيل الظن باحدهما تخييرا في حال الانسداد اذا تمكن من التوصل الى كل ظنا او بالظن بما يتمكن منهما تعيينا اذا لم يتمكن من كليهما وبالجملة كان الاهتمام بنظر العقل في كل من الموارد الامن من العقوبة وتحصيل ما يجب عليه فعلا فقضيته هذا استواء النسبة بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق وقد خالف جماعة وذهبوا الى حجية الظن بالطريق دون

من كليهما

الظن بالواقع وطائفة اخرى فزعموا العكس فاعلم انه لا نزاع فى انه بعد انسداد باب العلم والعلمي فى الاحكام يجب التنزل الى الظن بما يجب العلم به حال الانفتاح وانما كان خلاف الطائفة الاولى فيما يجب العلم به حال الانفتاح فزعموا ان الواجب علينا حال التمكن من العلم تحصيل مودى الطرق والامارات الشرعية لا تحصيل العلم بالواقع كما هو الوجه الاول من استدلالهم وتحصيل العلم بفراغ الذمة عن الاشتغال كما هو مقتضى الوجه الثانى اما الطائفة الثانية فزعموا ان الظن بالطريق انما يعتبر لجريان دليل الانسداد فيه وان انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية لا يوجب اعتبار الظن بالطريق ولا يكفى واما نحن فحيث اثبتنا ان الواجب علينا هو التكاليف الفعلية المتوجهة علينا اعم من ان يكون واقعيا او ظاهريا قلنا باعتبار الظن بالطريق ايضا حيث ان مودى الطريق ايضا حكم فعلى وهو احد فردى الواجب التخييري كما اسلفنا بيانه وحيث ان التحقيق كفاية مجرد انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية عن حجية الظن بالطريق ايضا بلا احتياج الى انسداد باب العلم بالطريق فلا نعتنى بما سيجيء من مخالفة الطائفة الثانية ولا نلتفت الى السمع او لطه قد يكون باب العلم بالطريق مفتوحا وكان غير واف بمعظم الفقه فكيف يكون جريان الدليل فى حجية الظن بالواقع موجبا لحجية الظن بالطريق لانه كما كان العلم باحدهما كافيا فى ارتفاع الاشتغال الثابت بالحكم الفعلى على وجه التخيير او التعيين حال الانفتاح كذلك الظن باحدهما كاف تخييرا او تعيينا حال الانسداد ولو بالنسبة الى الواقع ولا يعتبر الانسداد فى الطريق ايضا نعم لو كان باب العلم بالطريق مفتوحا وكان وافيا بمعظم الفقه كان الظن به غير معتبر ولكن ح كان الظن بالواقع ايضا غير معتبر لانه خلاف الفرض وبالجملة فما ذكره المستدل من ان الواجب علينا تحصيل مودى الطرق والامارات الشرعية مبنية المراد فان اراد انه لا يجب تحصيل الحكم الواقعى اصلا وانما وجب تحصيل مودى الطرق والامارات فهو مع انه مستلزم للتصويب مما يكذبه الوجدان حيث ان

اللازم منه عدم الكفاية بالواقع فى صورة حصول العلم به ايضا وهو ايضا معترف بالاكتفاء به ح مع انه خلاف الفرض حيث ان المفروض العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية اللهم الا ان يقال ان العلم ايضا طريق شرعى فالعلم بالواقع علم بمودى الطرق الشرعية ولكن ستعرف ما فيه وان اراد ان الحكم الواقعى انما يصير فعليا بتادية احد الطرق الشرعية اليه وبدونه انما هو شأنى محض كما ان الحكم الطريقى انما يجب اطاعته اذا صادف الواقع واما اذا لم يصادفه فهو صورى صرف فيرد عليه ان اللازم منه اعتبار الظن بالواقع ومودى الطريق كليهما فكما لا يكفى الظن بالواقع كذلك لا يكفى الظن بمودى الطريق اذا لم يظن بانه واقع ضرورة ان بينهما عموما من وجه اذ قد يظن بالطريق ولا يظن بالواقع كما اذا ظن بحجية الشهرة وقد يعكس كما اذا ظن بوجوب صلوة الجمعة مثلا مضافا الى انه يلزم منه كفاية الظن من الشهرة مثلا بان حرمة شرب التتن مودى لاحد الطرق المعتبرة واقعا وان لم تعرفه بعينه حصول الظن بطريقية شيء فالظن بكون شيء مودى الطرق غير الظن بطريقية شيء خاص والاول هو المعتبر على هذا المسلك دون الثانى وانما يعتبر الثانى على تقدير استلزامه للاول مضافا الى ما اسلفنا من ان اللازم بناء عليه عدم تنجز التكليف الواقعى بالعلم ايضا اللهم الا بان يقال بانه ايضا من الطرق الشرعية لكن لا يخفى ما فيه بان طريقية العلم انما يستفاد من كونه كاشفا فى تنجز الواقع ولا معنى له الا هذا فلو اعتبرنا تادية احد الطرق الى الواقع فى تنجزه فلا بد من اعتبار كون المعلوم مودى الطرق فلزم انتزاع الطريقية قبل العلم لا بعده فتامل ثم لا يخفى ان الظن بالواقع فى المسائل الابتلائية ظن بكونه مودى احد الطرق الشرعية ايضا فمقتضى ما ذكرنا من كفاية الظن بالمودى كفاية هذا ايضا بناء على هذا المسلك وعدم الظن بالطريق عن الظن بالواقع كما اعترف به ايضا فى بيان الوجه الثانى هذا تمام الكلام فى النقض والابرام على ما افاده فى المقام بتحقيق الوجه الاول واما الوجه الثانى فستعرف ما فيه ان شاء الله فى محله قوله لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم الاجمالى بان بعض الامارات الخ

اقول وهذا اما من جهة لزوم التنافي والتعارض بين الغاية والمغيى واما من جهة العلم بتنجز
التكليف لنا بسبب الامارات فيجب الاحتياط للعلم بثبوت التكليف كما في الشبهة المحصورة
كما افاده بعد ولكن هذا اذا كان الابتلاء بجميع الاستصحابات في عرض واحد والا فلا وجه له **قوله**
وكذا لو كان مخالفا للاستصحاب **اقول** اقول على تقدير العلم باعتبار بعض الامارات
قد يعلم بعد اعتبار بعضها ايضا وقد لا يعلم فعلى الاول كان الاصل الغير الجاري متميزا عن غيره
واقعا وان كان غير متميز لنا ظاهرا لجهالة وعلى الثاني لاحتمال نصب جميع الامارات وصدور جميع
الاخبار فالمعلوم صدورها لا عنوان له يتميز عن غيره بذلك العنوان فجريانها على الاول
في الحكم الاستصحابي وعلى الثاني في الحكم الواقعي اذ لم يتوجه تكليف بحسب الواقع بموضوع
بالخصوص لاينافي ما ذكرنا فيه من ان المجمل بين الاخبار لا واقع لها اذ لم يعلم ان بها بعنوان
خاص صدورها ان الكلام هنا في الصدور بالنسبة الى الاخبار ونصب الطريقية في الطرق
هنالك في الحجية فان الصدور غير ملازم لها ولكن جريان جميع الاستصحابات المثبتة كلها
لا مانع عنه حيث ان مؤدى الامارات نفي التكليف ومؤدى الاصول اثباته **قوله**
فالعمل مطلقا على الاحتياط **اقول** فالاحسن ان يعبر بان العمل مطلقا على طبق الاحتياط
كلا يجمع على القطع ثم انه قد يتوهم الرجوع الى الاحتياط في المسائل الفرعية بملاحظة ان
المسائل الاصولية لا تتعلق بالعمل الا بواسطة المسائل الفرعية وليس كذلك لمكان وجود
فائدة لا فرق بينهما الا ان الاحتياط في الاصول قد يوجب خلاف الاحتياط في الفروع
كما اذا حكمنا بحجية جميع الامارات وكانت مخالفة للاصول المثبتة للتكليف فيلزم منه رفع
اليد عن الاستصحابات المثبتة للعلم بانتقاض الحالة السابقة في واحدة منها هكذا
قوله فنقول ان تعذر يرجح على العمل بالظن الخ **اقول** ان قلت منها ما اسلفنا ان دليل
الانسداد انما يحكم بحجية الظن بما يجب العلم به حال الانفتاح فان كان الواجب في ذلك الحال مخيرا
بين العلم بالواقع والعلم بالطريق يكون اللازم تسوية الظن به والظن بالطريق كما اسلفنا وانما

انكان المفروض ان الواجب في حال الانفتاح خصوص العلم بالواقع وانما وجب العمل على
طبق الطريق حال الانسداد فلا يخلو الحال اما ان ينقلب التكليف في صورة الانسداد من
الواقع الى طبق الطرق الشرعية المجعولة او كان التكليف الواقعي باقيا وانما نصب الطرق
للتوصل بها اليه فعلى الاول تعين العمل بالظن بالطريق اذا لم يعلم به وعلى الثاني تعين
العمل بالظن بالواقع لانه كما في صورة التمكن من العلم بالواقع لم يجعل الطرق الا في صورة عدم
التمكن من الظن به قلت نختار الثاني كما هو التحقيق وقد اسلفنا ان انسداد باب العلم بالواقع
كاف في حجية الظن بالطريق على حد الظن بنفس الواقع فاذا كانت حجيته مشروطة بانسداد
باب العلم بالواقع وانه متحقق ما هو شرطه حسب الغرض ونقل تحقق موضوع حكم العقل
بحجية كل من الظنين بلا تفاوت في البين وكون الطريق غير معتبر في صورة عدم تحقق هذا
الشرط وهو انسداد باب العلم لا يؤثر في الفرق بعد تحقق ما هو الملاك وبالجملة قبل
الانسداد كان المجعول هو الحكم الواحد وبعده جعل حكم اخر غايته الامر مترتبا عليه فلو
لم يجعل الطريق في هذا الحال كان الحكم واحدا وكان الواجب علينا التنزل الى الظن به
واذا جعل وصار مجهولا حصل اثنان فوجب التنزل الى الظن باي واحد منهما حصل
قوله ان الواجب علينا اولا تحصيل العلم بتفريغ الذمة الخ **اقول** لا يخفى ان هذا
الوجوب له ارشادي محض وليس بمولوي فاما العلم بحكم الشارع بالفراغ فلا معنى لتحصيله
اذ حكم الشارع بالفراغ على وجه المولوية لا معنى له بداهة انه ليس للشارع في حال الانفتاح
والانسداد الا التكاليف الواقعية التي قد عرفت ان المكلف مخير بين تحصيل العلم بالطرق
المجعولة حال الانفتاح فكذا بين تحصيل الظن باي واحد منهما حال الانسداد واما
على وجه امضائه لحكم العقل به فهو محض الارشاد ان مراده قده الظن بحكم الشارع بالفراغ
لا الظن بالفراغ كما افاده شيخنا العلامة قده في بعض الكلمات الاتية وكيف كان فيرد عليه
ما اوردناه على الوجه الاول من ان الظن بالواقع في المسائل التي غلب الابتلاء بها ان

بكونها مؤديات للحجة الشرعية ايضا فالظن بالواقع مستلزم للظن بحكم الشارع بالفراغ
اعم الظن بالواقع في المسائل الغير المبتلى بها لا يستلزم ذلك ان قلت اذا ظن من القياس بالواقع
لا يظن بحكم الشارع بالفراغ قطعا لمكان النهي عن العمل بالقياس بخلاف ما اذا ظن من سائر الطرق بالطريق
فانه يظن معه بحكمه به لكون الظن بالطريق ظنا بالفراغ ولو حصل من القياس قلت المراد بالظن
بالفراغ وعدم الظن به في المقام هل هو في صورة اصابة العمل للتكليف الواقعي او في
صورة عدم الاصابة فعلى الاول يظن بالفراغ في المقامين اذ الاتيان بموضوع الحكم الواقعي
اذا كان توصليا او تعبديا مع رجاء مطابقة الواقع والقول بكفايته في العبادات موجب
للعلم بالفراغ قطعا والظن بالواقع ظن بهذا المعنى وانما يثمر النهي عن اتباع القياس في صورة
عدم المصادفة ونتيجة ان المخالفة كانت بلا عذر شرعي وعلى الثاني لا يظن في كلا المقامين
قوله وانما اقتصر على الطرق المجعولة الخ اقول الفرق بين الوجه الثاني وبين الوجه
الاول انه كان الاول مبنيا على العلم الاجمالي بالطرق الشرعية المنصوبة والامارات
المجعولة بخلاف الثاني فانه غير مبني عليه فيصح الجواب هناك باحتمال عدم الجعل في الاكتفاء
بالطرق المجعولة بخلاف المقام حيث لا يكفي فيه مجرد احتمال الاكتفاء بها بل لا بد من العلم به
حتى ينتفي موضوع البحث في المقام لانه بعد اثبات عدم جعل الطريق الشرعي كيف يحصل
الظن بطريقية شيء حتى ينازع في حجيته دون الظن بالواقع قوله تعيين وجوب العمل باي
ظن حصل الخ اقول مقدمات دليل الانسداد اما ان تجري باجمعها في مسئلة من
المسائل مع قطع النظر عن ضم سائر المسائل واما ان تجري في مجموعها وعلى الثاني فرق
شيخنا العلامة بين مسلك الحكومة وبين مسلك الكشف اما على الاول فظاهر وعدم
التفرقة بينهما وان الحق هو التعميم حتى على الكشف ايضا وفيه امكان التفرقة المذكورة
فيه ايضا واعتمد عليه بعض محققي اصحابه بانه اذا جرت جميع تلك المقدمات في مسئلة من
المسائل وكان هناك اسباب متعددة مفيدة للظن الشخصي وكان بعضها مما يفيد الظن

القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف فلا محالة انه يحصل من مجموعها ظن واحد قوي فالاهمال
والتعميم مما لا ينفع بعد كون جميع الاسباب مؤثرة في حصول الظن الواحد هذا اذا وجدت
اسباب متعددة واما اذا لم يكن الا سبب واحد فالظن الحاصل منه حجة قطعا مطلقا نعم
لو قلنا بحجية الظنون النوعية امكن تعددها بتعدد الاسباب بلا لزوم الكسر والانكسار
لكن الكلام في الظنون الشخصية اذ لا يتنزل الى الظنون النوعية الا بعد عدم امكان حصول
الظنون الشخصية لكن لا يخفى ان الاعتذار انما يصح لو قلنا باختصاص الحجية بالظنون
المتعلقة بالمسائل الفرعية واما لو قلنا بعدمه فيبقى المجال في انه اذا جرت المقدمات في
مسئلة من المسائل وامكن تحصيل الظن فيها بنفس الواقع والظن بطريق شرعي يثبت به
حكم ذاك المسئلة فهل بناء على مسلك الكشف يحكم بحجية كل منهما ام لا ولا مجال لتأثير
السببين في مسبب واحد قوي قوله وتوهم انه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن
حكم الشرع الخ اقول حاصل دفع التوهم ان المسلم في باب الملازمة بين حكم العقل وبين
حكم الشرع ما اذا كان المحل قابلا للحكم المولوي فان الدليل العقلي كالدليل السمعي في
استكشاف حكم الشارع كما انه في بعض الموارد لا يمكن الاستدلال على الحكم بالخطاب الشرعي
فلو ورد به خطاب شرعي لا بد من طرحه او حمله على الارشاد كما في قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول كذلك لا يمكن الاستدلال فيها عليه بالتحسين والتقبيح العقليين
لوحدة الملاك وهو عدم صلاحية المحل لذلك وهو في المقام واضح فان الاطاعة الظنية
في حال الانسداد كالاطاعة العلمية حال الانفتاح مما لا يقبل الحكم المولوي هذا اذا
اريد استكشاف الحكم التكليفي من حكم العقل بلزوم الامتثال الظني واما اذا اريد به اثبات
الحكم الوضعي وهو حجية الظن حال الانسداد من طريق الملازمة تطبيقا للحجية العقلية التي
عبارة عن لزوم الاتباع عقلا على طريق الحكومة فقد يتوهم انه كاثبات الحجية للظن على طريق
الكشف حيث ان المانع من استكشاف جعل الحجية ليس عدم القابلية بل فقد الدليل عليه

فكما لا يستحيل مسلك الكشف فلا يستحيل اثبات الحجية الشرعية للظن بعد كونه حجة عقلية
من باب الحكومة على سبيل الملازمة لكنه فاسد اذ فرق بين استكشاف جعل الطريق من
المقدمات المذكورة بحيث لا تصل النوبة الى حكومة العقل وبين وصول النوبة اليه و
حكم العقل بلزوم الاتباع ثم اثبات الحجية الشرعية له من باب انه حكم به العقل فحكم به الشرع
والاول اني والثاني لمي اذا عرفت ذلك فنقول لو قدرتم على اثبات جعل الحجية للقطع
والحكم بكونه قاطعا للعذر على وجه الجعل المولوي المتعلق للاثنين لكنتم قادرين
عليه في المقام ايضا وقد نادينا باعلى صوتنا مرارا وملئنا اسماعكم كرارا ان الظن
في هذا الحال كالقطع حتى حصل في خروج ظن القياس شبهة واشكل الامر على كثير من الناس

قوله لا ان يقال ان مجرد امكان ذلك للشارع يحصل العلم به لا يقدح في اهمال النتيجة و
اجمالها **اقول** ان تردد الامر بين عدم نصب الشارع حجة وطريقا واتكاله الى ما هو طريقة
اهل العرف في مقام الاطاعة والخروج عن العهدة وبين نصبه له واقعا طريقا مختصا معينا
بنفسه وبطريقه فالعقل يستقل في حكومته كما استقل فيه لو علم بعدم نصبه اصلا بلا
تفاوت بينهما ولعله لذا امر بالتامل واما لو علم بنصبه طريقا خاصا واحتمل كونه شيئا اخر
غير الظن كما هو مقتضى الوجه الثاني وقلنا بعدم لزوم وصوله بنفسه وبطريقه الينا كان
الاشكال على الكشف واردا حيث ان مقتضاه على ما اعترف به الاحتياط بكل ما احتمل
كونه طريقا او استقلال العقل بالحكومة اذ لا تاثير للاجزاء مقدمات دليل الانسداد
ثانيا على تعيين الحجة وهي مثل الاولى في احتمال الطريق الاخر غير الظن في تشخيص ذلك الطريق
الواقعي المجعول في هذا الحال طريقا غيره على فرض نصبه واقعا مقربا انه يلزم عليه نصب
الطريق الواصل الينا بنفسه او بطريقه والا فيلزم نقض الغرض بمقتضى الحكمة ح كون الظن
طريقا اذ هو الذي يصل الى المكلف فلا يلزم من كونه هو الطريق الواقعي المجعول بنفسه او
طريقا اليه نقض الغرض وخلاف مقتضى الحكمة فلا محيص عن الالتزام بالكشف فما افاده

والتباس ع

الاقوى ع

فيتسلسل واما لو لم يحتمل ع

في الوجه الثاني مما لا يستقيم الا على فرض عدم الالتزام بالطريق الواصل وكفاية نصب
مطلق الطريق ولعله اليه اشار ايضا في امره بالتامل **قوله** فيرجع الامر بالاخرة الى دعوى
الاجماع على حجية الظن الخ **اقول** لا يخفى ان تعيين جميع الاسباب لا يتوقف على الاجماع
بل انما يثبت بالمعممات الآتية وكذلك البعض من جهة كونه المقدار المتيقن وعدم المرجح
ثم على تقدير التسليم لا يمنع الاجماع المذكور عن كون المسئلة عقلية ضرورة انه لو قام
الاجماع على عدم التفرقة بين الظنون بحسب المراتب وبحسب الاسباب على تقدير حجية الظن
من باب مقدمات الانسداد او قام على حجية خصوص مرتبة الظن الحاصل من سبب خاص كذلك
اجماعا على الملازمة بين الظنون او الملازمة بين حجيته وبين تعيين قسم خاص منه وهو
لا ينافي ثبوت الملزوم من الدليل العقلي وبعبارة اخرى انما قام الاجماع على ثبوت شيء
على تقدير ثبوت شيء اخر واما ثبوت المعلق عليه فهو مما لم يلزم منه لا نفيا ولا اثباتا
بل هو موقوف على النص والاثبات بدليل اخر شرعي او عقلي فان المدار في صدق القضية
الشرطية مطابقة نفس الملازمة لنفس الامر ولو كان المقدم والتالي كلاهما كاذبين
كما ان كذبها عدم مطابقتها لها ولو صدق الطرفان فتصديق احد الطرفين وهو
المقدم بمقدمات دليل عقلي لا ينافي تصديق الملازمة بدليل شرعي **قوله**
الاول عدم المرجح لبعضها على بعض **اقول** اعلم انه على طريقة الكشف اما ان يقال
بحجية طريق واصل بنفسه واما ان يقال بحجية طريق واصل بنفسه او بطريقه واما ان يقال
بحجية طريق واقعي وان لم يصل الى المكلف لا بنفسه ولا بطريقه فعلى الاول لا يمكن الاهمال
والتخيير ضرورة لزوم التكليف فلا بد من التعيين لبعض من الظنون او وجود القدر المتيقن
او رجحان في بعضها على بعض والا فالتعميم على الثاني فلا بد بعد عدم امكان
تعيين البعض لفقد المقدار المتيقن من ترتيب مقدمات الدليل الانسداد الاخر للتشخيص
ذلك الحجة فياخذ بظن تمام الظن على كونه هو الحجة في ذلك المقام وعلى الثاني يحكم بالاحتياط

باخذ مطلق الظنون ان لم يلزم العسر والا فينتهي الى الحكومة ولا وجه لترتب المقدمات
ثانيا اذ هي كالاولى في ان المستكشف منها الحجة الواقعية الغير الواصلة لا بنفسها ولا
بطريقها فيلزم التسلسل او المفروض بين دليل الانسداد الاول وبين الدليل الثاني اذا
عرفت هذا فاعلم ان الوجه الاول للتعميم انما يناسب القول بالحجة الواصلة بنفسها
كذلك تعيين البعض بقوة الظن وكذلك الوجه الثاني للتعميم واما الوجه الثالث له فانما
يناسب القول بحجية الظن واقعا ولو لم يصل لا بنفسه ولا بطريقه واما التعيين بوجود
القدر المتيقن فهو على كل واحد من الوجوه وهو واضح واما الترجيح بمظنون الاعتبار
فان كان المراد منه مظنون الحجية بدليل شرعي مع قطع النظر عن دليل الانسداد فهو
كالترجيح بقوة الظن انما يناسب القول بالحجة الواصلة بنفسها لا الاعم منه ومن الواصلة
ولو بطريقها اذ لو قلنا بعدم لزوم الطريق الواصل فلا محذور في بقائه على اهماله
واما اذا كان المراد منه مظنون الحجية حال الانسداد بعد جريان مقدماته فهو نتيجة
ما لو قلنا بلزوم الحجة الواصلة ولو بطريقها **قوله** فلا يلزم من كون بعضها اقوى
كونه هو المجعول حجة **اقول** قد اسلفنا انه انما يناسب القول بكفاية استكشاف مطلق
الطريق المطلق لا الواصل بنفسه اما على القول به فحيث كان الظن الاقوى اجماعا هو المظنون
الحجية في البين فلو كان هو ذات الحجة لم يلزم من عدم البيان ونصب علامة وامارة اليه
نقض الغرض حيث انه مع وجود مثله لا يتحير المكلف في تعيين الحجة في ذلك المجال نعم
غيره فيعلم من ذلك انه هو فهذا نظير مقدمات الحكمة في باب المطلقات **قوله** كان يقول
يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم الخ **اقول** مرامه من هذا الكلام ترتيب مقدمات
دليل الانسداد الاخر لتشخيص الظن الذي صار حجة على وجه الاهمال بالدليل الجاري
في الاحكام وقد اسلفنا انفا انه يتم لو قيل باقتضاء الانسداد حجية الظن الواصل بطريقه
لا بنفسه ومن لا اما لو لم يصل اصلا فلا وقع لما اورد عليه من عدم جواز الترجيح بالظن

الاقوى ع

بحجية الظن في مسألة التعيين وكذا انما يصح الزام القائلين بحجية مطلق الظن بما ذكره اذا قالوا
بحجية الظن الواصل بطريقه فالالزام على تقديره لا الايراد على تقدير اخر وهو بناء على
ارادة الترجيح بالظن من جهة حجيته بالانسداد الجاري في الفروع **قوله** فان الاول
محال لا قبيح **اقول** ضرورة رجوعه الى الترجح بلا مرجح لان المراد منه انه لا يوجد الممكن
الذي نسبة وجوده وعدمه سواء من دون مرجح وعلة يقتضي وجوده فانه عبارة عن وجود المعلول
بلا علة يقتضيه فيكفي في رفع موضوع الترجيح بلا مرجح لو فعل الفاعل جزافا وبلا داع
عقلائي اذ المراد من المرجح في ذلك المقام ليس ما يدعو الفاعل ويحركه نحو الفعل كما هو
المرجح في هذا المقام فانه عبارة عن ذلك وكل واحد منهما يجري في الافعال الاختيارية
وفي الاحكام الشرعية فما افاده من جعل الاستحالة في التكوينيات لعل المراد به ان جريانها
في الشرعيات ايضا انما هو بلحاظ رجوعها الى التكوينيات بمعنى ان ارادة الفعل من المكلف
الذي هو الايجاب وكذا ارادة الترك منه الذي هو التحريم لا يصدر منه اذا كان
غيره تعالى بلا مؤثر بل لا بد في صدوره من علة توجب وجوده اذ الارادة ايضا من الموجودات
الخارجية وان اراد حقيقة تخصيص ذلك بغير الشرعيات لان المفروض كون الارادة
من الله تعالى وهي ليست معلولة له نعم في التكوينيات يجري كل منهما بملاحظة واعتبار
فانه تارة يلاحظ وجود الممكن بما انه ممكن مستدع للعلة الموجدة وتارة يلاحظ بما انه
فعل من افعال الله تع وانه متصف بالحسن وكذا في افعال العباد ايضا فتارة يلاحظ بما
هو ممكن غاية الامر عرض من الاعراض وجوهر حيث ان الذوات الخارجية الحاصلة من
الافعال باعتبار صدورها من الفاعل ونسبتها اليه كانت افعالا وبالجملة فهي ممكن
محتاج الى العلة الموجدة وتارة بما انها مستندة الى الاغراض والدواعي العقلائية
او السفهائية ويجري فيها ايضا الترجيح مع المرجح بملاحظة ان نسبته الى الله تع الترجيح
مع المرجح او بلا مرجح من جهة كونها فعلا مباشرا للمكلف والترجيح مع المرجح من جهة انه ممكن

لها نسبة ع

مفقود في العلة الموجودة فالغرض مما افاد بيان حيثية الفرق **قوله** وحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة **أقول** لا يخفى ان المعلوم من هذه الملازمة والمقدار المتيقن منها انه لا يمكن حجية الاولوية مع عدم حجية الخبر الصحيح او الموثق لا الخبر الضعيف فيما يدل على المنع من الاولوية لكونها من الاخبار الضعاف مضافا الى عمل غير واحد من الاصحاب على الاولوية في غير واحد من الموارد فكيف يمنع من احتمال حجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها ولعله لذا امر بالتامل **قوله** وهل المجوز بكل ما قام المتيقن على اعتباره **أقول** ان قلنا ان المستكشف من الدليل كون النتيجة هو الظن الواصل بنفسه لزم الاقتصار على المتيقن او ما يثبت ترجيحه بين الظنون على تقدير وجودهما وكفايتهما والا فيلزم التعميم بمطلق الظنون وان قلنا بحجية مطلق الظنون الواصل ولو لم يصل اصلا لا بنفسه ولا بطريقه فقد عرفت ان اللازم منه الاحتياط في الطرق ان لم يلزم منه العسر والحرج والا فينتهي الى حكومة العقل واما على القول بحجية الطريق الواصل ولو بطريقه فلو ثبت الترجيح او وجد المقدار المتيقن بالمقدار الكافي منهما في معظم الفقه فهو المطلوب في الاول وجد منهما ما يدل على حجية غيرهما من الظنون وامكن الاكتفاء بها فكذلك والا فيجري دليل الانسداد مرة اخرى وهكذا حتى ينتهي الامر الى حجية ما يدل على حجية مقدار واف بمعظم الفقه والا فينتهي الامر الى حكومة العقل **قوله** والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة الخ **أقول** لا يخفى انه اذا تم من دليل الانسداد حجية الاخبار او غيرهما من الامارات المظنونة الاعتبار كان كشف الدليل النقلي على حجيتها بالخصوص واذا كانت غير وافية او علم اجمالا بمعارضات ومزاحمات لها وضممنا من بين مشكوكات الاعتبار اليها بالمقدار المقصود وما ثبت به العلم بحصول تلك المعارضات والمزاحمات كان هذا المقدار من المشكوكات مثل المظنونات الاعتبار في كونها كما ثبت حجيتها بالدليل النقلي بلا فرق فاذا ثبت من الدليل النقلي

هذا المقدار من المشكوكات ثبت بالاجماع ايضا على الملازمة بين هذا المقدار منها وبين غيرها فهل تكون شبهة وارتياب في الحاقها فاذا كان كذلك فيما لو كان الدليل نقليا كان كذلك فيما اذا كان عقليا لعدم الفرق بينهما فما افاده من عدم جريان الملازمة فيها غير سديد نعم انما يصح ما افاد اذا كان المعارضات من بين مشكوكات الاعتبار من اطراف العلم الاجمالي بما هو مطابق للواقع فيعمل على طبقها من جهة الاحتياط وليس كذلك بل انما يتعين ذلك المقدار بالخصوص في حال الانسداد لكاشف عقلي كما لو كان كذلك لكاشف شرعي وكما هو الحال في جميع المظنونات الاعتبار والتقريب بالعلم الاجمالي بوجود المعارضات هو بيان لطريق استكشاف الحجة الشرعية فلا تغفل **قوله** مثال الاول فيما اذا كان العمل بالاحتياط **أقول** قد عرفت سابقا ان معنى الاحتياط في المسئلة الاصولية دفع اليد عن الاحتياط في المسئلة الفرعية وذكرنا لذلك موارد منها ما قام الامارات على نفي التكليف فيه والمثال هنا من ذلك القبيل فانه لو دلت على عدم وجوب القصر او على عدم وجوب الاتمام كان مما قام الدليل على نفي التكليف فيه **قوله** قيل ان الواجب الرجوع الى عموم الاية الخ **أقول** مقتضى التحقيق عدم صلاحية شيء من الامارات الظنية للتخصيص والتقييد او القرينة للتجوز او البيان للاجمال العارض لعمومات الكتاب والخبر الصحيح ذاتا او عرضا من جهة العلم الاجمالي بطرو هذه العوارض وعروض ذلك الطواري مطلقا سواء قلنا بحجية الظن او قلنا بوجوب العمل على طبقه من باب تبعيض الاحتياط كما هو ظاهر كلامه في بعض الموارد حيث يستفاد منها سلوك كون العمل على طبقه من باب محض التبعيض في الاحتياط وعلى كونه حجة ايضا لا بفرق بين كونه كذلك من باب حكومة العقل او من باب الكشف فلا وجه للتفصيل الذي افاده ره اما على مسلك تبعيض الاحتياط وطريقة الحكومة ففي غاية الوضوح واما على مشرب الكشف فلان الظن انما يستكشف حجيته بعد فرض انسداد باب العلم والعلمي فكان الخطابات مبينة ذاتا وعرضا فالامر واضح

لوجود الدليل العقلي واما ان كان مجملا فكذلك ايضا لانه وان كان المقام مقام الانسداد
المفروض فيه وجوب الرجوع الى الظن لكن مرتبة الرجوع اليه متاخرة عن مرتبة تلك الخطابات
فلا يبطل للاحكام المذكورة نعم هو مرجح يستفرض اجمالها **قوله** ودعوى اختصاص
المعلوم اجمالا من مخالفة الظواهر الخ **اقول** الانصاف عدم استبعادها حيث انه لا منشا
للعلم بعروض تلك الطوارى والعوارض الا ملاحظة تلك الامارات التى يحصل من ملاحظة مجموعها
العلم الاجمالى بورودها على العمومات نعم لولاها ايضا امكن دعوى العلم لكن لا على وجه
كان نسبة المعلوم الى ساير موارد الكلام مثلا نسبة المعلوم بين افراد المحصورة وعليه فلو
ثبت اعتبار تلك الامارات بالدليل العقلى فيرد بل يحصل الانطباق القهرى على ما سلفنا
بيانه اذ المعلوم بالاجمال لم يكن معلوما بوجه وعنوان مخصوص والمفروض ان مقدار موارد
الامارات اما اربا من المقدار المعلوم بالاجمال او مساو له ولا فرق فيما ذكرنا بين حصول العلم
الاجمالى بنفس تلك الامارات او بين ثبوته من الخارج واحتمال عدم مطابقة جميع الامارات
للواقع وكان المقدار المذكور بين المشكوكات وبينها وبين الامارات الغير المعتبرة بالخصوص
الا من حيث انه منشا العلم المذكور انما كان من غير الامارات كان حصول العلم قبل الظفر
بما يوجب انحلاله فيحصل منه اشكال وهو ان التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالى فلا يوثر في رفع
التنجز انحلال العلم بعد الى العلم التفصيلى والشك البدوى وهذا الفرق غير فارق لان العبرة
نفس التكليف المعلوم لا العلم فلو حصل العلم قبل الظفر بالامارات ولكن كان مقدار الامارات
ثبوت التكليف المستفاد منها مقارنا لذات المعلوم حصل التطابق القهرى بينهما في المورد
المفروض **قوله** كما يشهد بها مع حكم العقل بكون الظن كالعلم الخ **اقول** توضيح المقال
انه لا يتوجه الاشكال بناء على طريق الكشف اصلا واما بناء على غيره فيتوجه مطلقا سواء
قلنا بتبعيض الاحتياط او قلنا بحكومة العقل بلزوم اتباع الظن اما على الاول ولو
قلنا بلزوم الاحتياط في المظنونات والمشكوكات دون الموهومات وحصل المرتبة

في بعض الموارد من جهة الظن القياسى ايضا او قلنا باختصاص الوجوب بالادلة ولكن كان مورد
القياس مع قطع النظر عنه مشكوك التكليف وصار القياس سببا لانسداد باب الظنون
او كان مورده مظنونا بغيره من الامارات لكن بعد ملاحظة غلبة سببية عليهما حصل
الظن منه بعد حصول الكسر والانكسار بينهما على خلافه وكيف كان هذا اذا قلنا بان النهي عن
القياس ليس من جهة الارشاد الى خطائه في سببيته للظن عندهم بل من جهة حكم ومصالح
اخر واما لو قلنا بان النهي من هذه الجهة كما يظهر من بعض الاخبار الناهية عنه فيمكن ان يقال
نهي الشارع يحصل الظن بالخلاف فلا اشكال ح واما على الثاني فلان الظن ح كالقطع
لا يقبل الجعل لا نفيا ولا اثباتا ولا ردعا ولا امضاء بمعنى الامضاء التعبدي لا يمكن ان
الشارع احد العقلاء من هذه الجهة وان كان خالقهم وبالجملة فهو كالقطع لا يتناوله يد
التعبد وان شئت قلت اذا استقل العقل بان المدار على الاطاعة الظنية مطلقا او
خصوص بعض مراتبها كالظن الاطمينانى مثلا في حال الانسداد فالنهي عنه ح اما ان يكون
عن العمل به من حيث عدم تحقق ملاك حكم العقل فهو مستلزم للخلف بداهة ان المفروض
كون الظن مطلقا او مرتبة خاصة منه مناط الاطاعة فلو كان عليه مدار الامتثال لم يدار
على شئ اخر والا فحكم الامتثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فالظن من حيث هو لم يكن
تحقق ح فلا يخلو اما ان يكون النهي راجعا الى كشف عدم تاثير المناط فيما اقتضاه لزم
تخلف العلة التامة عن معلولها واما ان يكون راجعا الى سلب التاثير عنه فهو ايضا غير
معقول لعدم كونه قابلا للجعل بل هو امر عقلي قهرى واما ان يكون راجعا الى عدم لزوم
الاطاعة فيلزم التناقض وبالجملة فالمحذورات المترتبة على الردع عن العمل بالظن كالقطع
كلها واردة والجواب عنه ان حكم العقل بلزوم اتباع الظن وارد على كل ظن لم يتعلق به
الردع ولم يثبت التعبد منه بوجه من الوجوه نفيا كما في الظن القياسى واثباتا كما في
الظنون التى ثبت التعبد بها من الشارع بالخصوص فكما ان الظن الذى دل الدليل على

حجيته بالخصوص خارج عن دائرة ما يثبت حجيته ولزوم الاحتياط على طبق مدلوله من الظنون مطلقا او خصوص الظن الا الميناني بدليل الانسداد فكذلك الظن الذي ثبت نفي الحجية عنه او النهي عن العمل على طبقه والاحتجاج به وجعله مدارا ومناطا للاطاعة والامتثال خارج عنه ضرورة ان لزوم اتباع الظن ح وان كان من الاحكام العقلية الا انه حكم تعليقي لا تنجيزي كحكم العقل بوجوب المقدمة وحرمة الضد وغير ذلك مما كان موضوعا ماخوذا من الشارع اذ الحكم العقلي متعلق بالظن الذي لم يردع عنه الشارع ولم يجعله حجة بالخصوص نعم يبقى مجال السؤال من اهل وحل اشكال من غافل غير بصير على المصالح ان حكم الامثال واحد فكيف الردع عن بعضها دون غيره وهو انما يتوجه لو كان جزافا نحو كالاشكال في ترجيح بعض منها من بين الباقي في جعله حجة بلا فرق بينهما في توجه الاشكال فكما يندفع هناك بالمصلحة في الجعل والمؤدي او السلوك او غير ذلك فكذلك يندفع هنا بالتزام المصلحة في نفس النهي او في المؤدي او في السلوك فتبصر ولا تغفل لكن من المهتدين والله الهادي الى سبيل المبين فالعجب عن شيخنا العلامة كل العجب حيث ان الاشكال انما هو في تصوير نفس الردع عن القياس فكيف اجاب عن تصويره وجهه وانما هو بعد التصوير ودفع الايراد بتخصيص النهي عن القياس بلا مخصص وترجيحه في مقام الردع بلا مرجح فكان الجواب ح ان التخصيص ليس بلا مخصص باحدى هذه الوجوه المذكورة او غيرها وتوضيح الاشكال ان العمل على طبق الظن القياسي قد يطابق الواقع فالنهي عنه ح مستلزم لتفويت المصلحة والالقاء في المفسدة كالاشكال الوارد في جعل الامارات من حيث ادائهما الى مخالفة الواقع ولما اجبنا هناك بكفاية المصلحة في نفس الجعل وانه اذا اقتضت المصلحة بذلك لا يلزم القبيح ولو لزم منه تفويت مصلحة الواقع او القاء في المفسدة وانما يلزم لو كان بلا مصحح ومرجح ولا يحتاج الى الالتزام بتدارك تلك المصالح الفائتة او المفاسد المترتبة على العمل على طبقهما كذلك نجيب هنا بكفاية المصلحة في نفس النهي عن القياس من دون

لزوم

كلزوم احداث مفسدة في مؤداه او تدارك فوات مصلحته او الوقوع في مفسدة مترتبة على ترك العمل عليه وكذا يلزم هنا ايضا اشكال لزوم اجتماع الضدين في نفس الاحكام واجتماعهما في ملاكاتها من المصالح والمفاسد والتناقض بين الخطابين واجتماع المثلين في الاحكام والملاكات في صورة اتفاق مخالفة مؤدى القياس للواقع ويظهر الجواب مما قدمناه في ذلك المقام ثم لا يخفى ان التوجيه الاول لخروج القياس لا ينبغي ان يجعل توجيها له لان الكلام في توجيه النهي عن العمل به لا منع النهي عنه في زماننا هذا وكذا التوجيه الثاني لان الكلام على فرض حصول الظن منه وكون القياس مما لا يفيد الظن بعد الالتفات الى النهي عنه وغلبة مخالفة الظن الحاصل منه للواقع خلاف الفرض **قوله** انما الكلام في توجيه صحة منع الشارع عن العمل به مع ان موارده وموارد ساير الامارات متساوية الخ **اقول** لا يخفى ان الكلام في امكان خروجه لو فرض كون الظن علة تامة للتنجز حال الانسداد لا في تخصيص القياس من انواع الامارات المفيدة له وقد عرفت ايضا ما فيه نعم هذا اشكال اخر يرد عليه بعد الجواب عنه بان الظن ح ليس علة تامة وانما هو مقتضى له ما لم يمنع عنه مانع وتسليم جواز اخراج بعض الظنون وقد اجبنا عنه **قوله** ولازم بعض المعاصرين الثاني الخ **اقول** يمكن تقييد حجية الظن بالاحكام بما اذا لم يظن عدم حجيته كما هو الحق على ما ستعرفه بل لو احتمل عدمه ايضا في حال الانسداد فيكون الملازمة ممنوعة كمنع الملازمة بين حجية خصوص الظن بالمسائل الاصولية وبين القول بحجية الظن المانع دون الممنوع كلاهما ظنا بالمسئلة الاصولية كما لو ظن عدم حجية الشهرة القائمة على حجية الاجماع المنقول مثلا **قوله** لان يقال ان القطع بحجية المانع **اقول** لا يرد الذي اورده على الوجه الاول وارد عليه ايضا بعينه وهو كونه ودوران الامر بين التخصيص والتخصص من احكام الدليل اللفظي حيث انه اذا كان للعام فردان احدهما متيقن الفردية على كل تقدير والاخر معلق فرديته على عدم فردية الاول فلا اشكال في شمول العام له دون الثاني وهذا

٢ لاحتمال كون المانع والممنوع م

لا يجري في الدليل العقلي اذ العقل بعد اجتماع سببين للقطع بشيء عنده احدهما
للقطع بوجوده والاخر بعدمه وكذا ما يقتضي الظن بالوجود والظن بالعدم او السببان
المقتضيان لوجوده يلاحظ الكسر والانكسار بين المقتضيين فيحكم بحصول المرتبة القوية
من القطع او الظن ويحصل عنده القطع بالوجود او بالعدم او الظن بالوجود او بالعدم او
بصيرورة المقطع ظنا او بالعكس على حسب اختلاف الصور ح فيما افاده من ان الامر بين
القطع بحجية المانع الذي هو عين القطع بحجية الممنوع وبين حجية المستلزم للقطع بعدم حجية المانع وترجيح الاول على الثاني كلام لا يناسب المقام بل انما يلائم القاعدة اللفظية التي
يتفق التردد ان بين موارده بحسب التخصيص والتخصص وانما اللائق بالمبحث استقلال
العقل اما بحجية خصوص المانع وحجية خصوص الممنوع والتحقيق في الجواب ان الحجة بدليل الانسداد
فيخرج كل ظن يحتمل ولو على سبيل الوهم عدم حجيته في هذا الحال نعم لو لم يكف الظنون التي
بمعظم الفقه يجب التعدي الى المشكوك الحجية وان لم يكف ايضا فالى الموهوم الحجية ضرورة
انه بعد التعدي يقطع العقل بحجية المظنون الحجية دون المشكوك والموهوم وكذا المشكوك
دون الموهوم بداهة انه اذا جاز المنع عن بعض الظنون في تطرق احتمال عدم حجيته في هذا الحال
ولا شك ان هم العقل بتحصيل الامن من العقوبة كان في الاكتفاء به احتمال العقاب على
تقدير مخالفته للواقع بخلاف ما لا يحتمل المنع عنه ولا معنى لعدم الحجية الا ذلك وانما
يكتفى به في صورة عدم كفاية غيره لحصول الامن من العقاب ح به دون ما ظن عدم حجيته
وبالجملة هذا كله من نتائج كبرى اسلفناها وهي ان اهتمام العقل انما هو في جميع المراتب
بحصول الامن من العقاب والقطع بعدمه وهو يختلف باختلاف الموارد نعم لو احتمل عدم
حجيته مع عدم كفاية ما لا يظن بعدم حجيته في هذا الحال كان كما لا ظن اصلا في تخيير المكلف
بين العمل به وبين العمل بالاصل الجاري لكن لا يبعد ترجيح العمل به فتامل تذنيب قد
عرفت غير مرة ان العقل يحكم بحجية اقوى الظنون دون الاضعف في مقام دوران الامر بينهما

الممنوع ح

كل ظن يقطع بحجيته حال الانسداد صح

ومن جملة

ومن جملة موارد ذلك ما اذا فرض انفتاح باب العلم من بعض الجهات الراجعة الى طريق
الحكم دون الاخرى فلا شك ان الحكم لا يمكن التوصل اليه بالطريق القطعي ح لكون النتيجة
تابعة لاخس مقدماتها فهل يلزم تحصيل العلم بتلك الجهة التي فرض امكان تحصيله او
لم يمكن التحصيل مطلقا ام لا نظرا الى عدم ثمرة مترتبة عليه لان النتيجة ظنية على كل تقدير
كما اذا فرض كون السند والدلالة وجهة الصدور كلها في الخبر ظنيا بالظن الغير المعتبر و
امكن تحصيل العلم ببعض منها دون الاخرى الاقوى الاول لبداهة اقوائية الظن الحاصل
بالحكم منه اذا كان بعض جهاته قطعيا مما اذا كان جميعها ظنيا فكلما قلت الجهات الظنية
كان الظن اقوى وكلما كثرت كان اضعف ولا فرق في ذلك بين السند وغيره فما يتوهم من
التفصيل بين انفتاح باب العلم فيه دون غيره من الجهات وبين انفتاح بابه في غيره منها
دونه نظرا الى انه مع امكان تحصيل العلم به يكون باب العلم في المسألة مفتوحا فهو في غاية
السخافة لبداهة انه كيف ينفتح باب العلم بالمسألة مع احتمال ارادة خلاف ما يظهر من الخبر
الذي يستدل به عليها او مع احتمال صدوره عن تقية **قوله** الامر الخامس في الظن
في اصول الدين **اقول** اعلم ان المراد منه مطلق ما كان المرغوب فيه والمطلوب منه
ابتداء الاعتقاد دون العمل وان كان يترتب عليه العمل ايضا كما ان المراد من الفروع ما هو
خلافه وما كان المرغوب فيه والمطلوب منه ابتداء هو العمل دون الاعتقاد وان كان قد
يترتب عليه العمل بالواسطة لا خصوص الاصول الخمسة المعروفة وهي عبارة عن مطلق ما
ثبت من الشرع الالتزام والتدين به ولو اجمالا بعنوان الالتزام بما جاء به النبي ثم ان الالتزام
والتدين وعقد القلب وتحمل النفس غير الاعتقاد والعلم اذ ربما يعتقد الانسان ولا
يلتزم به قلبا كما في كفر الجحود ولا شك انه يعتبر في تحقق الاسلام مضافا الى العلم بالتوحيد
والنبوة والالتزام بهما والا لزم عدم كفر من تمت عليه الحجة كما قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها وليس المراد منه خصوص الانكار والجحد اللساني بل ما يعم الانكار القلبي

انفسهم ح

او مع الجحد اللساني ايضا ثم التحقيق ان الاسلام كغيره من الصفات له مراتب لكل مرتبة منها
آثار وخواص دنيوية او اخروية وكذلك لحصول كل مرتبة منها سبب فمرتبة منها لا يترتب
عليها الا الآثار الدنيوية كحقن دمه وصيانة عرضه وطهارة بدنه وجواز التناكح بينه وبين
غيره من المسلمين وحفظ ماله وغير ذلك ويكفي فيها مجرد الاقرار بالشهادتين فالاخبار
الواردة في تعريف الاسلام بانه الاقرار بالشهادتين ناظرة الى هذه المرتبة وهو مع الجهل
بباطنه او مع العلم بفساد عقيدته ما لم يظهره باللسان كما في قبول الاسلام من المنافقين
في صدر الاسلام مع العلم بفساد عقيدتهم او يقال باختصاص ذلك بصدر الاسلام
لمصلحة كثرة سواد المسلمين بحسب الصورة واما في زماننا هذا فلا يقبل محض الاقرار
مع العلم بكذبه للقرائن ومرتبة منه يترتب عليها خصوص الآثار الاخروية دون الدنيوية
وهو الاعتقاد مع عدم الاقرار باللسان ولا الانكار ومثله اسلام المرتد عن فطرة اذا
قلنا بقبول توبته بينه وبين الله تعالى وان كان لا يقبل منه ظاهرا والمرتبة الاعلى منهما
ما يترتب عليه جميع الآثار الدنيوية والاخروية وهي الاقرار باللسان والاعتقاد بالجنان
والمرتبة الاكمل من جميع المراتب اضافة العمل بالاركان ايضا فيكون ارتكاب بعض الكبائر
ح من مراتب الكفر كترك الصلوة وقتل النفس والحكم بغير ما انزل الله تعالى مما اطلق عليه
الكفر في الكتاب العزيز وفي كثير من الاخبار ايضا وكذا غيرها من الكبائر ولا يحتاج الى
التزام التجوز في تلك الاطلاقات بل على هذا يصح حقيقة لان المراد من الكافر ليس خصوص
من يترتب عليه هذه الآثار الظاهرية وبما ذكرنا يمكن الجمع بين الاخبار المختلفة الواردة
في بيان تعريف الاسلام والايمان وعلى هذا صح اطلاق الكفر على المخالفة عن الائمة عليهم السلام
وعدم قبول ولايتهم وبالجملة فربما يطلق المسلم على من يعذب اشد العذاب في الآخرة بل هو
من الخالدين ومن يترتب عليه جميع آثاره في الدنيا مثل هؤلاء المخالفين وربما يطلق الكافر على
من هو من المقربين ودرجته في الآخرة في اعلا عليين ولكن يحكم عليه بحسب صدور مرتبة من

الكفر منه لا من جهة اشتباه حاله بل من جهة ان حكمه في الشريعة ذلك مع العلم بحقيقة حاله
كما في المرتد الفطري اذا تاب بناء على هدر دمه ودينه بمجرد صدور الارتداد ولو بعد التوبة
ثم التحقيق عدم اعتبار الاقرار بما سوى الشهادتين من العقائد مطلقا في تحقق الاسلام
وانما يعتبر عدم انكارها لكن من جهة رجوعه الى انكار الرسالة ح فيجب الاقرار بما جاء
به النبي ص اجمالا فانكار شيء منه لا يجتمع مع تصديق نبوة النبي ص هذا فيما علم ثبوته من
واما ما شك فيه فهل يجوز الاقرار به بقيام خبر الواحد ام لا فان قلنا بان جواز الاقرار
من آثار العقائد المعلومة لا من احكام الاصول الواقعية لم يجر ذلك الا على الامارات و
الاصول واما ان قلنا بكونه من آثار نفس الواقع جاز الاقرار بها بقيامهما ولكن يمكن الخدشة
فيه بان الاقرار بذلك العقايد كالاخبار عن الامور الخارجية لا يترتب عليهما اثر شرعي
كي يتبع حجية الامارات والاصول بلحاظ ضرورة ان المتيقن من ادلة اعتبارهما هو
ملاحظة ترتب الآثار الخارجية ان قلت يكفي في ترتب الاثر الخارجي نقله وحكايته وعدم كونه
كذبا بعد ما كان كذلك قبل ادلة الاعتبار فعلى هذا كانت الاخبار عن الامور الخارجية
كلها حجة اذا قلنا بحجية خبر الواحد قلت نفس حكاية الخبر وخروجه عن الكذب ليس من الآثار
لحجية ما لم يترتب الاثر على الواقع المخبر به فان المناط في حجية الامارات لحاظ الاثر المترتب
على الواقع لا نفس الخبر هذا كله مضافا الى انه ليس عموم واطلاق يدل على اعتبار الامارات
حتى من جهة هذه الآثار المترتبة على نفس الخبر الا العموم من طريق قاعدة الحكمة وهي مع وجود
القدر المتيقن ولا يخفى ان المقدار المتيقن من الآثار الملحوظة في مقام التنزيل هو ما
يترتب على الواقع المخبر به ولا ريب ان صدق الخبر عن الشيء الثابت في الواقع من الآثار العقلية
للواقع المخبر به بل ليس من آثار ثبوت الواقع عقلا وانما هو امر منتزع من الواقع باعتبار
الاخبار عنه فلعله بمجرد قيام الخبر الواحد على شيء من العقائد لا يجوز الاقرار به بل هو افتراء
محض وكذب بحت نعم لو وجب الاقرار بشيء من العقائد تفصيلا كان الخبر الواحد حجة فيه هذا

ان نفس الاقرار به من امارات الشرعية لكن التحقيق ان الاقرار بغير الشهادتين على وجه التفصيل
غير معتبر في الاسلام بل انما يجب الاقرار الاجمالي لا موضوعا بل من جهة كونه من لوازم
تصديق النبي ص نعم يجب تفصيلا الاقرار بكل منها بشرط حصول العلم به فعلى كل تقدير لا يعتبر
شيء من الاصول والامارات في شيء من العقائد ثم التحقيق ان الاقرار بولاية الائمة الهدى ايضا
كالاقرار بالشهادتين من الواجبات النفسية التي قد استقل العقل بلزومها لا من جهة
انها مما جاء به النبي ص حتى يكفي فيه الاقرار بما جاء به اجمالا بل يجب تفصيلا غاية الامر
ليس مما يعتبر في الاسلام بمرتبته التي يترتب عليها الآثار الوضعية الدنيوية وان كان مما
يعتبر في كماله والمرتبة التي يترتب عليها التخلص من العقاب الدائم والعذاب المؤبد وانت
مما ذكرنا تحدس ان المعارف على ثلاثة اقسام احدها ما يجب عقلا لذاته كالاقرار بالتوحيد
والنبوة والامامة على التحقيق اما باستقلال العقل بذلك من جهة انه من انحاء شكر المنعم
فان معرفة المنعم الحقيقي وتجب المنعم الذي واسطة للفيض والانعام ايضا كان اما لانه مقدمة
لشكر المنعم فيكون الوجوب النفسي متعلقا بالشكر والوجوب المقدمي متعلقا بالمعرفة
فمعرفة كل منعم مقدمة لشكر انعام ذلك المنعم او ان المعرفة من انحاء الشكر ايضا فيكون وجوبه
نفسيا ثم معرفة الوسائط ايضا اما من انحاء شكرهم يجب لانهم منعمون او من جهة انه من انحاء
شكر المنعم الذي اول المنعمين ومبدء ومنتهى جميع النعم هذا كله بناء على قاعدة التحسين و
التقبيح واما بناء على عدمها فلوجوب دفع الضرر المترتب على ترك الشكر او ترك المعرفة
او احتمال ذلك والثاني ما يجب عقلا من باب كونه مما جاء به النبي ص وانه مما يتوقف عليه
التصديق بالنبي وقد عرفت انه يكفي فيه التصديق الاجمالي ويكفي عدم انكاره اذا علم به
تفصيلا فعلى هذا لو كان انكار شيء مما علم ضرورة من الدين من جهة الشبهة في كونه كان
لا يكون موجبا للكفر مع الاقرار بالنبي والتصديق بما جاء به اجمالا الا ان الاقوى عدم
اعتبار التدين به مستقلا في عرض الاقرار به ص كما قد يتوهم حتى يكون انكاره موجبا للكفر

ولو مع الشبهة اذ لا دليل عليه وعلى فرض وجود الدليل عليه ان هذا الدليل ايضا من
الضروريات فيكفي في المعذورية في صورة انكاره مع جهله بانه مما جاء به النبي ص جهله
جاء به بعنوان كون الانكار به موجبا للكفر على جهة الموضوعية اذ الجهل الاول لا ينفك
عن الجهل الثاني حتى فيما لو فرض انه يعلم انه على تقدير كونه مما جاء به النبي ص كان انكاره
موجبا للكفر من باب الموضوعية ضرورة انه يعتقد عدم المعلق عليه فيكون معذورا
اذا كان الجهل عن قصور لا عن تقصير الثالث ما يجب الاعتقاد به شرعا من جهة ورود الامر
بوجوب الاعتقاد به كالاعتقاد بالامامة عند العامة حيث انه عندهم من جهة الامر
بمعرفة امام الزمان لما ورد انه من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية فان
وجوب معرفة الامام والتصديق به مما امر به النبي ص وان كان تعيين شخصه عندهم مفوضا
الى تعيين الامة بالاجماع او بتعيين امام آخر والفرق بينه وبين الثاني ان نفس وجوب المعرفة
في هذا مما جاء به النبي ص بخلاف ذلك حيث ان المقصود فيه وجوب معرفة الشيء الذي جاء
به فلا تغفل وبالجملة الحق كما عرفت ان الولاية منصب الهي لا ينالها الا من وصل مرتبة
خاصة من الكمالات النفسانية التي تعرف بالكرامات وخوارق العادات كما تعرف النبوة بالمعجزات
فاذا ادعى احد الولاية والخلافة بعد الرسول ص وعرفت له كمال النفس باظهاره المعجزات و
الكرامات يجب تصديقه ولو لم يثبت انه نصبه الرسول ص واما المعاد فاصل ثبوته وتحققه
مما يدل العقل ولكن وجوب الاذعان به مما جاء به النبي ص واما تفاصيله وكيفية الحشر و
النشر فلا يلزم المعرفة به نعم الانكار بكل ما علم منها راجع الى تكذيب النبي ص وكلها كسائر
الاعتقادات وتخصيصها بالذكر من جهة مزيد الاهتمام به واما العدل فهو كسائر صفاته
تعالى راجع الى معرفة الله ويدل عليه العقل وعلى وجوب الاذعان به ايضا حيث ان الاذعان
بواجب الوجود واجب بحكم العقل ووجوب الوجود بالذات مستلزم لوجوب الوجود من جميع
الجهات فما لم يعرفه المكلف بسلب النقايص عنه تعالى لم يعرفه كما هو بل انما عرف او عرف

بالممكن الوجود وتخصيص العدل من بين الصفات من جهة انكار الاشاعرة له ومن باب مزيد الاهتمام لبيته حيث ان باب الثواب والعقاب والجزاء للاعمال كلها يتوقف على معرفة هذه الصفة **وهم ودفع** قد عرفت ان الانكار بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله راجع الى تكذيبه او انه يوجب الكفر من جهة الموضوعية فكيف يحكم بكفر منكرى حرمة الخمر ولا يحكم بكفر منكرى الولاية واجاب عنه شيخنا الحاج ميرزا حسين رحمة الله عليه في مجلس بحثه بانه قبل صيرورة المذهب الخاص من فرق الاسلام ضروريا كلما حدث مذهب من المذاهب يعد من فرق المسلمين ولما تمت المذاهب والفرق وصار كل مذهب ضروريا عند اهله لا ضروريا عند جميع الفرق فكل من دخل في فرقة خاصة والتزم بجميع عقايد تلك الفرقة اجمالا او تفصيلا كان معدودا في زمرة المسلمين واما من التزم بمذهب خاص من تلك الفرق لكن ينكر بعض لوازم ذلك المذهب كحرمة الخمر مثلا فلا يعد من فرق المسلمين لو كان الانكار المذكور من لوازم فرقة اخرى حيث ان هذا الرجل ان كان من فرقة قائلة بحرمة الخمر فلا معنى لانكاره اياها وان كان من فرقة منكرة لها فلا بد من الالتزام بساير لوازم تلك الفرقة فلا يعد من فرق المسلمين مثلا ان كان من فرق اهل السنة والجماعة وكان منكرا لعقد التمتع بحيث انه معترف بساير لوازم ذلك المذهب فهو مسلم قطعا واما ان شيعيا وكان منكرا له فهو كافر قطعا اذ ليس من فرق المسلمين من كانت له هذه الهيئة التركيبية من الاعتقاد انا لكن لا يخفى انه انما يتم ذلك بناء على كفر منكرى الضروريات من باب الموضوعية واما بناء على كونه من باب تكذيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالمسلم فيه ان من كان مذهبه التشيع كان يعلم بالضرورة ان صحة عقد التمتع مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانكاره اياها تكذيب له صلى الله عليه وآله وسلم بخلاف خلافة مولينا امير المؤمنين عليه السلام عند اهل السنة حيث انها ليست عندهم مما علم بالضرورة كونه مما

جاء به النبي صلى الله عليه وآله وعلى هذا فلو خرج الشيعي من اصل مذهبه والتزم بمذهب اهل السنة من جهة انه اعتقد عدم كون هذا المذهب مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله بخلاف بقائه على التشيع وانكاره لمتعة مثلا **قوله** يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة الخ **اقول** الظاهر ان المراد من المعرفة في الاية معرفة الله تعالى ولا يدل على وجوب ساير المعارف وليست في مقام بيان وجوب اي معرفة وانما هي في مقام ان الغرض من الخلق مقصور في حصول المعرفة وكذا الرواية واردة في مقام بيان افضلية الصلوة الخمس من غيرها من العبادات لا لبيان اقسام المعرفة الواجبة وكذا اية النفر بضميمة تفسير الامام المستفاد من استشهاده لا تدل الا على بيان طريق حصول المعرفة **قوله** وعدم اشتراطه ايضا الخ **اقول** المراد منه عدم اشتراط الاقرار وكذا عدم اشتراط عدم الانكار الا اذا علم كونه من الدين فيعتبر الاقرار من حيث انه اقرار وتصديق للنبي صلى الله عليه وآله وهو لا ينافي عدم اشتراط الاقرار به ولا عدم اشتراط عدم الانكار من حيث الموضوعية وهذا هو الحق ولذا قواه ايضا وتقييدهم منه عدم اضرار انكارها مطلقا حتى من حيث الطريقية فيورد على العبارة بانه كيف لا يضر الانكار مع انه مستلزم لانكار النبي صلى الله عليه وآله **قوله** الاجماع على ان المخطي في العقايد غير معذور الخ **اقول** فيه اولا ان مثل المسئلة غير قابل للاجماع المصطلح وثانيا ان وجه عدم المعذورية ان كان ان الخطاء في الاعتقاد كان دائما من جهة التقصير بخلاف الخطاء في الفروع ففيه ما لا يخفى من انه كما يمكن كونه عن تقصير كذلك يمكن كونه عن قصور وان كان مع كونه عن قصور فلا يخفى انه موجب لتخصيص حكم العقل القطعي بقبح عقاب الجاهل القاصر من دون بيان وبرهان ويوجب تجويز التكليف بما لا طريق اليه اصلا بل يوجب تكليف ما لا يطاق اما لو ادعى حصول القطع بالخلاف ولا ريب انه لا فرق في حكم العقل بذلك بين الاصول والفروع واما الاستدلال بالاية فهو انما يتم لو كان المراد بالاجتهاد فيها معناه المصطلح وهو النظر والاستدلال وليس كذلك بل المراد منه المجاهدة مع النفس لكن مع تخلية النفس عن التعصب والعناد ومحبة

اللحاظ عما ان تكون ذهنه من عصبيته لما عليه الآباء والاجداد وطلبه للحق والصلاح و
الرشاد ولا شك انه موصل الى طريق السداد ولكن قلما يتفق مثله ولا ريب ان ترك
مثل هذه المجاهدة والاقتصار بالنظر والاستدلال لا يوجب صيرورة المكلف من المقصرين
هدانا الله الى طريق اليقين وثبتنا على هذا الدين بقي الكلام في تحقيق انه هل يشترط في الاسلام
العلم الحاصل من النظر والاستدلال ام لا بل يكفي مطلق العلم ولو حصل من الوثوق بالغير
او بمشاهدة بعض الكرامات او بعض الحالات الحاصلة له كاستجابة دعائه ومشاهدة كرامات
قبور الاولياء التي يحصل القطع منها بكون الدين حقا وغير ذلك من اسباب العلم الاقوى
الاول لضرورة ان تحصيل العلم بعد حصوله لغو اتفاقا فتحصيل الحاصل مضافا الى انه بعد حصوله
كيف يكون له الداعي الى التحصيل فيكون تكليفه به تكليفا بما لا يطاق ان قلت المراد انه
عليه النظر قبل الرجوع الى سائر اسباب القطع من قبيل تقليد الغير وغيره فاذا ترك تحصيل
القطع بالنظر وسأل الغير كان مقصرا لا ينفع حصول العلم له بعد ذلك قلت فما تقول
فيما لو دخل في مقدمات النظر والاستدلال وحصل له العلم قبل تتميم النظر من اسباب غير
عادية او من النظر الناقص **قوله** وبالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة و **اقول**
تفصيل القول فيه انه قد يعلم استناد المشهور الى خصوص تلك الرواية وقد يعلم الاستناد
اليها والى اخرى مثلها في المضمون وقد يعلم الاستناد اليها والى مثلها وقد لا يعلم شيء
من ذلك فالحق انه في جميع الصور الثلث يحصل العلم العادي وكمال الوثوق باختفاء
الخبر بقرينة موجبة لعلمهم وكمال وثوقهم بصدورها ومضمونها والا فاتفاقهم
بالعمل على طبقها مع ان ضعفها على نصب اعينهم مع اختلافهم في المسالك والمشارب يكشف
عن حجة فيها او في مثلها كانت مخفية عنا بحيث لو اطلعنا عليها لكنا عاملين على طبقها
ايضا بل كلما ازدادت ضعفا ازدادت قوة حيث ان ازدياد جهة ضعفها سبب لشدة اتفاقهم
على ضعفها بحيث لا يحتمل خطائهم في جهة ضعفها لاختلافهم اذا اتفقت جهة ضعفها يحتمل

خطائهم فيها وان كان هذا ايضا مستبعدا وبالجملة كان من الممتنعات حين اتفاقهم على
الاستناد بخبر ضعيف كان ضعفه بمرأى منهم ومنظر مع اختلافهم غاية الاختلاف في شتى
ابواب الفقه وتشتت آرائهم وتفرق انظارهم فليس الا لما ظفروا به مما لم نظفر به كما في صورة
العكس ايضا حيث ان اعراض المشهور عن خبر معتبر غاية الاعتبار قرينة على جهة خلل فيه لم
نطلع عليها واطلعوا عليها فكلما ازداد صحة ازداد ضعفا واما في الصورة الرابعة فمجرد
الشهرة بحسب الفتوى لا يصير جابرا لضعف السند فيها اصلا فظهر الفرق بين الشهرة وبين غيرها
من الامارات الغير المعتبرة كالاولوية والاستقراء مثلا حيث انها جابرة دون غيرها وهذا
ليس من جهة حجية الشهرة بل من باب استكشاف الجبر بها ثم انه لو كان ترك فتوى المشهور على
طبق الخبر الصحيح من جهة ترجيح دلالة خبر آخر عليه ليس بحسب الصحة بمرتبته لا يوجب توهين سنده
وكذلك ترجيح ما ليس صحيحا عندنا بحسب الدلالة ايضا لا يوجب التوهين غاية الامر يستكشف
انه كان المعارض عندهم صحيحا ايضا وهذا يؤكد صحة ما تركوا العمل عليه ضرورة ان معنا
الحجية انه لو لم يكن له معارض اقوى دلالة او سندا كان العمل على طبقه بل بنفس ملاحظة التعارض
بينه وبين غيره ولو كان اقوى منه عندهم هو من مقتضيات الصحة والا لا معنى للمعارضة
بين ما هو حجة وبين ما لا يكون حجة في نفسه **قوله** فيكون النهي عن القياس ردعا للناس
اقول قد يكون النهي عنه من باب الردع عن حجيته والتنبيه على خطائهم في دفع اليد عن
الظواهر بالظفر على ما اعتقدوا كونه حجة وقد يكون الردع من باب تخطئتهم في جعل حجية
الظواهر مغياة بحصول الظن من القياس على خلافها والردع في المقام الثاني لا ان يقول
انه ايضا نوع من الاعتماد والاتكال على القياس فيكون جعله مانعا عن حجية ما فيه مقتضى
الحجية ايضا عملا به فيعمه النهي عن العمل عليه ايضا نعم الا ان يقال ان رفع اليد عن الظواهر
لا ينفك ملاك حجيتها وهو عدم حصول الظن الشخصي على خلافها كما اذا زاحم القياس
للامارات المفيدة للظنون الشخصية المعتبرة من باب الانسداد فلا شك في ازالته للظن الحاصل

من امارة دالة على خلافه فرفع اليد عن تلك الامارة من باب زوال ملاك حجيتها وهو الظن لا العمل بالقياس لكن سيأتي انه اذا افاد انه بملاحظة نهي الشارع عن القياس وعدّ العبرة شرعا بالظن الحاصل منه وان الشارع لا يرضى بدخله في دين الله لا يفرق العقلاء بين مزاحمة الامارة بالقياس وبين عدمها فيكون المتبع عندهم في الصورة الاولى الظن الثاني وان زال الظن الفعلي ولا يطلق عليه الظن بمقابلة الوهم لكن هذا لا يستقيم مطلقا انما يصح لو كان المنع عنه لغلبة خطائه وعدم مصادفته غالبا للواقع واما ان كان لمفسدة في السلوك وتطبيق العمل عليه ولمصلحة في النهي عنه فلا يفرق بين مزاحمته وبين مزاحمة غيره من الامارات في حصول الظن الفعلي بخلاف الامارة المخالفة للقياس ويرجع الى الاصل حتى لو اجرينا دليل الانسداد في كل مسئلة مسئلة فان المسئلة حينئذ تكون كما لو لم يكن فيها ظن اصلا اما الظن المخالف للقياس فهو زائل واما المستفاد منه فلا يجوز اتباعه واما ما استدل به من استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في شيء من المسائل الفقهية فسبيل المنع اليه اسرع لاحتمال كون حجية تلك الامارات عند اهل السيرة من باب الظن الخاص لا مطلق الظن بل هو الاقوى لان البحث عن اعتبار الظن من جهة الانسداد من المستحدثات

قوله ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الروايات لعله حجة الخ **اقول** لا يخفى ان الظن الحاصل من ضم الاشعارات المتعددة التي ليس كل واحد منها على مرتبة الظهور الذي هو حجة في باب الالفاظ من الظنون الخارجية الغير المستفاد من اللفظ نعم لو حصل بالاجتماع بينها وضم بعض منها ببعض بحيث لو فرض صدورها في كلام واحد من ظهور كان من الظنون الخاصة حيث ان جعل المجموع بمنزلة كلام واحد فما يقتضيه ما يحصل منه بمنزلة فما يحصل من الكلام الواحد من الظهور وانما قلنا انه بمنزلة ذلك حيث ان القرائن المنفصلة كالا توجب عند اعتبار ضمها بالكلام زوال ما استقر له من الظهور كذلك لا توجب حدوث ظهور ثانوي له نعم مقتضى حجية ما يفهم من الالفاظ ان المتحصل من المجموع بمنزلة الظهور الحاصل من

كلام واحد الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

الكلام في البراءة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

قوله فلو ورد في مورده حكم **اقول** تفصيل ما في المقام ان الاحكام المتعلقة على الاشياء بحسب عناوينها الواقعية احكام واقعية وكذا المتعلقة عليها بعنوان نفسها بحال من حالات المكلف سوى العلم والجهل كالاضطرار والاكراه وغيرهما فوجوب التيمم والجبيرة لغير القادر على الغسل والوضوء والاكتفاء بالقعود بدلا عن القيام في الصلوة وغير ذلك من الاحكام المتعلقة عليها باعتبار طرو حال من الاحوال للمكلف احكام واقعية ولا ضير في تسميتها بالواقعية الثانوية واما الاحكام المتعلقة عليها حال الجهل فان كان في مورد الجهل لا بعنوانه غاية الامر ان العقل يحكم بكون الحكم للجاهل لا للعالم فهو مورد الامارات فمؤداها احكام ظاهرية واما ان كان باعتبار الشك وبعنوان الجهل فهو على انحاء فتارة يكون بعنوان رعاية الواقع تمام المراعاة فهو عبارة عن الاحتياط وتارة بعنوان البناء على انه هو الواقع بملاحظة مراعاة الواقع في الجملة وهو فيما اصاب كما في الاستصحاب والبناء على الاكثر في الشك في الركعات وتارة على وجه يكون وظيفة فعلية للمكلف من دون مراعاة الواقع اصلا كما في اصالة البراءة واصالة الطهارة واصالة الحلية فانها وظيفة فعلية والاولى تسمية هذه الاحكام بالواقعية الثانوية واما الاوسط فهي المختصة باسم الظاهرية ولكن الامر فيه سهل

قوله يظهر لك وجه تقديم الخ **اقول** التحقيق ان تقديم الامارات على الاصول من باب الورود حقيقة وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمات الاولى ان الاحكام الثابتة بالاصول الشرعية احكام فعلية لا انها احكام اقتضائية وحيثية بحيث يجري اصالة الحل في موضوع من الموضوعات من بعض الجهات وان حكم بحرمته من جهات اخرى كما اذا علم بكون الجبن المشكوك في حليته كل الجبن موطوءا فالعلم

بحرمته الفعلية ولو بهذا العنوان كاف في عدم مجال لاصالة الحل بلحاظ الشك في حليته الذاتية
والثانية ان الواقعية والظاهرية والاختلاف بين الاحكام من الحيثيتين المذكورتين مجرد
اصطلاح من العلماء بلحاظ تعلق الحكم بالشئ بحسب عنوانه الواقعي او بعنوان انه مشكوك
والا فلا فرق بينهما في كونهما حكمين فعليين بتحقق بتحقق اي واحد منهما العلم بالحكم الفعلي
الذي جعل غاية للحكم بالحلية في اصالة البرائة فيكفي في صدق المعرفة بالحكم الفعلي
هو الغاية لاصالة البرائة العلم بالحكم الفعلي باي عنوان كان الثالثة الموضوع المشتبه
الحكم كشرب التتن مثلا لا شبهة في وجود مقتضى كل من الاصالة الدليل الدال على
اعتبار الامارات وحجيتها فيه فلو قام امارة معتبرة على حرمتها كان المقتضي لها موجود
لان مورد اعتبارها الجهل بالاحكام الفعلية وكان مقتضى اصالة البرائة ايضا
موجود لان الماخوذ في موضوعهما الجهل ولا مانع من كل منهما الا التمانع بينهما اذا
عرفت ذلك فاعلم انه لو حكمنا باصالة البرائة في الموضوع المشكوك الذي قام امارة معتبرة
على حرمته فلا شك في انه يتوقف على تخصيص دليل الامارة الذي فرض وجود مقتضيه
اما بلا وجه لو لم يسئل عن وجهه واما بوجه دائر وهو فيما اذا سئل عن وجهه وقيل بالتخصيص
لمكان جريان الاصل ولا شك انه وجه موجب للدور حيث ان مقتضى دليل اعتبار الامارة
موجود ولا مانع منه الا اجراء الاصل ومقتضى الاصل ايضا موجود ولا مانع منه الا اعتبار
الامارة القائمة على خلافه وهذا بخلاف تقديم الامارة فانه بعد الاخذ بمؤداها يعرف
الحكم الفعلي الذي هو غاية للاصل وقد عرفت ان الغاية هي المعرفة بالحكم الفعلي باي وجه
علم فقد علم بعنوان وجوب تصديق العادل وان لم يعلم بعنوان الواقع الاولي وقد عرفت
ايضا ان الاصل ليس حكما اقتضائيا وحيثية وان تحقق غايته ببعض من العناوين كاف في
عدم جريانه من حيث الشك في العناوين الاخر ايضا كما في مثال الحيوان المذكور اذ ليس لاحد
ان يقول بتبعيض جهات الشك والقول بعدم جريان اصالة البرائة من حرمة الحيوان من حيث

كونها شرطونة لحصول العلم بها دريتها من حيث الشك في حليتها وحرمتها ذاتا او
بالعكس في عكس الفرض ضرورة انه بعد العلم بالحرمة الفعلية للشئ ببعض وجوهه وعناوينه
حصل ما هو الغاية للحكم باصالة البرائة وهو العلم بالحرمة فعلا ولا يتوهم العكس بان
يقال بعد العلم بالحلية الفعلية من جهة الاصل لا يجري الدليل اعتبار الامارات حيث ان
مورده ما اذا شك في الحكم لا ما اذا علم وهو وان لم يؤخذ في موضوعه الجهل ولكن لا يجري
في مورد بعد حصول العلم بالحكم الفعلي من جهة الاصل ضرورة ان العلم بالحلية من طريق الاصل
ليس علما بالحكم الفعلي للموضوع بعنوان من عناوينه ووجه من وجوهه وانما علم بوظيفة
فعلية للشاك والمتحير وقد عرفت ان جعل ليس لمراعاة الحكم الواقعي اصلا بل جعل وظيفة
في مقابل الواقع في موضع الجهل بالحكم الواقعي ومما ذكرنا ظهر وجه تقديم الاستصحاب
عليها ايضا لانه انما جعل لمراعاة الواقع ويكون مجعولا بعنوان البناء على ان الحكم الواقعي
هو المطابق للحالة السابقة فيصدق العلم بحكم الموضوع ببعض عناوينه وهو عنوان
عدم جواز نقض اليقين بالشك كعنوان وجوب تصديق العادل بخلاف العكس كما عرفت هذا
كله فيما اذا قامت الامارة او اصالة البرائة على الموضوع باعتبار الحكم الكلي واما لو قامت
الامارة على تعيين الموضوع المشكوك الذي يجري فيه اصالة البرائة فكذلك ايضا فانه بعد معرفة
ان الموضوع بمنزلة الخمر في الحرمة من جهة وجوب تصديق خبر العادل القائم على كونه خمرا
قد عرف حرمته واما ما افاده من حكومة الامارات على الاصول فيعرف عدم استقامته بعد
بيان وجهه وملخصه على حسب ما اشار اليه في اول بحث التعادل والتراجيح ان مفاد دليل اعتبار
الامارات عدم الاعتناء بالشك في الفعل واحتمال الخلاف ولا شك في ان موضوع الاصل هو
احتمال الخلاف الذي دل دليل الامارة بلسانه على الغائه فيصدق عليه تعريف الحكومة وهو
ما كان احد الدليلين مفسرا لموضوع الدليل الاخر وشارحا ومبينا الكمية موضوعه ولا
يتوهم العكس ضرورة ان الغاء احتمال الخلاف المستفاد من كل شئ حلال هو عدم الاعتناء

بخلاف هذا الحكم وهو احتمال عدم حلية المشكوك في كونه حلالاً او حراماً لاعدم اعتبار الامارة سنداً
او ظهوراً فلا تغفل هذا ملخص ما افاده قدس سره ولا انه ان كان المراد من الحكومة ان يكون احد الدليلين
مبتنياً لذات المدلول ومفسراً له لا بما هو مدلول الدليل فلا يفرق بينه وبين الجمع العرفي
والتخصيص لان قولنا لا تكرم النحويين مفسر لمدلول قولنا اكرم العلماء وان كان المراد
ان يكون مبيناً له بما هو مدلول الدليل وبعبارة اخرى ان يكون ناظراً اليه بما انه دل
عليه دليل كذا فلا مورد له والامثلة التي ذكرها كلها ليس من هذا القبيل حتى لا
سهو لكثير السهو اذ انما هو لبيان الواقعيات ليس له نظر الى ان السهو مدلول لدليل كذا
اخر وهو قوله ابن على الاكثر مثلاً ولو سلمنا في ذلك الموارد لا نسلم في المقام لان قولنا
صدق العادل المنتزع من مفاد ادلة حجية السند وصدق الظاهر المنتزع من مفاد ادلة
حجية الظهور ليس ناظراً الا الى وجوب تصديق الخبر بحسب السند ووجوب الاخذ بظواهر الالفاظ
في مقام الاحتجاج ولا نظر له الى انه في مورد الشك الذي يجب القائه جعل الاحكام المعبر عنها
باصالة الحل واصالة الطهارة وغير ذلك كما هو شان ناظرية الحاكم الى مدلول الدليل
المحكوم بعنوان انه مدلول للدليل بل قد عرفت ان هذا المعنى لا يكاد يتحقق في مورد من
موارد الامثلة التي ذكرها في مبحث التعادل والتراجيح وغير واحد من ابواب الفقه
لحكومة دفع العسر والحرج للاحكام الواقعية ولا سهو لكثير السهو بالنسبة الى ادلة وجوب
البناء على الاكثر في باب الشك في الركعات وحديث الرفع بالنسبة الى ادلة الاحكام الواقعية
فان جميعها ناظرة الى الواقعيات من حيث هي لا الموضوعات بما هي موضوعات لاحكام
كذا مع ان هذه الامثلة من اظهر موارد الحكومة على مصطلحه وثانياً ان المتحصل مما افاده
حكومة الامارات بلحاظ ادلة اعتبارها للاصول ولا شك ان دليل اعتبارها بحسب
الظهور وبحسب السند ليس محض وهو جريان السيرة على اتباع الظهور وكذا جريانها على
الاحتجاج بخبر الواحد ليس فيه تفسير ولسان ومنافاة حتى يقال بانه بلسانه مفسر او مجسب

منافيه او مثبت لذلك وثالثاً انه قد يكون دليل اعتبار الامارة والاصل واحداً فكيف يكون
الدليل الواحد مفسراً وشارحاً لنفسه وان شئت تحقيق الحال حتى لا يبقى المجال لتوهم ان هذا
بمجرد الفرض ولا واقعية له فلاحظ انه قدس سره جعل الاستصحاب السببي حاكماً على الاستصحاب
المسببي مع انهما فردان من موارد عموم واحد وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك ثم ان التقريب
المذكور لورود الامارات على الاصل البرائة بعينه جار في ورودها على الاستصحاب ايضاً
بداهة ان العمل على طبقها مستلزم للمعرفة بالحكم ببعض وجوهه وعناوينه دون العكس
حيث ان العمل عليه رضاً وان كان معرفة له بعنوان عدم جواز نقض اليقين بالشك كما عرفت في
تقريب ورود على اصالة البرائة لكن ليس من وجوه الحكم الواقعي وعناوينه حيث ان هذا الحكم
بعنوان حفظ الشك ومداخلية الجهل في الموضوع بخلاف معرفة الحكم بعنوان اخبار العادل بانه محرمة
الواقعية نظير ورود ادلة اعتبار الظن بالركعات على وجوب البناء على الاكثر حيث ان الحكم فيه
انما هو بهذا العنوان اي بعنوان الشك وهذا جار في تقديم الاستصحاب المسببي على الاستصحاب
المسببي وهو قدس سره وان احتمل هذا الوجه في ذلك المقام لكنه اختار الحكومة في جميع هذه
المقامات ثم ان ابيت عما ذكرناه من الورود فالاقوى هو ان يكون من باب اقتضاء الجمع العرفي
والفرق بينه وبين الحكومة بالمعنى الذي ذكره وبين حمل الظاهر على الاظهر ان الدليلين
ان كان بحيث لا يرى العرف بينهما تعارضاً بملاحظة النظر الابتدائي يكون من قبيل الوارد و
المورود والحاكم والمحكوم فانه لا تعارض بدواً بينهما حتى يلاحظ الترجيح بحسب الدلالة و
ازالة التعارض بخلاف القسمين الاخرين لوجود التعارض الابتدائي بينهما وان كان يزول
ولا يستقر وان كان يرى العرف بينهما تعارضاً بدوياً فاما ان يكون احدهما في نفسه اظهر في
مورد المعارضة من الاخر كما في العام والخاص والمطلق والمقيد وبعض موارد العامين من
وجه فيسمى بالظاهر والاظهر واما ان لا يكون احدهما في نفسه اظهر من الاخر بالنسبة الى مورد
المعارضة ولكن الجمع بينهما بان يفرض صدورهما في كلام واحد من متكلم واحد يقتضي التصرف

اما في كليهما بان يراد من كل منهما معنى خلاف ما هو ظاهر فيه بانفراده فيكون الاجتماع قرينة للتصرف في كل منهما لا بكون احدهما قرينة للتصرف في الآخر واما في احدهما بقرينة الاجتماع بينهما ايضا الا ان الاظهرية احدهما والا فيخرج عن الغرض وهذا القسم يسمى بالجمع العرفي وهو ادرج في مبحث التعادل والتراجيح مطلق الترجيح بحسب الدلالة الى الظاهر والاظهر وهو غير مستقيم وانت بعد ما احطت خبرا بما ذكرنا لا ترتاب ان الاحسن على فرض التحاشي عن الورود دان مقتضى الجمع العرفي تقديمها عليه وهذا هو السر في تقديمها من السلف الى الخلف من دون نكير مع عدم التفاتهم الى الحكومة وتشبيههم لهذا المعنى في التعبير بان الاصل مخصص بالدليل كما صدر عن غير واحد كصاحب الرياض وغيره انما هو من هذه الجهة بان يراد من التخصيص هو الجمع العرفي

قوله اذ لا جامع بين التعلقين اقول المراد منه انه لا يمكن ان يجعل الموصول كناية عن الاعم من التكليف والفعل والاتيان عبارة عن نفس معناه الحقيقي غاية الامر ان تحققه يختلف فان اتيان التكليف عبارة عن الاعلام به واتيان الفعل عن الاقدار عليه ثم ذلك لا لعدم امكان الجامع لمفهوم كلمة ما حيث انه بمعنى الشيء الشامل لكل شيء بل لان تعلق الفعل وهو يكلف على الموصول بناء على كونها كناية عن الفعل من سنخ تعلقه بالمفعول به وبناء على كونه كناية عن التكليف من سنخ تعلقه بالمفعول المطلق ولا شبهة في عدم جامع بين التعلقين اذ لا بد فيه من مصداق التعلق على كل تقدير لا المفهوم فيلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين اذ تعلق الفعل على المفعول معنى حرفي ربطي يحصل باللحاظ المستعمل كما هو واضح ولكن يمكن الجواب عنه بانه انما يلزم اذا اريد من التكليف معناه المصطلح فيكون تعلقه بالموصول اذا اريد منه الحكم من قبيل تعلقه بالمفعول المطلق وتعلقه به اذا اريد منه الفعل من سنخ تعلقه بالمفعول به كما هو واضح واما اذا اريد منه معناه اللغوي وهو الجعل في الكلفة والايقاع في المشقة فيكون تعلقه به باي من المعنيين من سنخ تعلقه بالمفعول به حيث ان المعنى ح ان الله لا يوقع الناس في مشقة شيء تكليفا كان ذلك الشيء او فعلا خارجيا الا ما اتاه قوله وفيه ان ظاهر

الاخبار بوقوع التعذيب الخ اقول لا يخفى ان استظهاره من جهة ماضوية الفعل وهو في محل المنع حيث ان الافعال المنسوبة اليه تعالى منسلخة عن الزمان غالبا الا من جهة عدم كونه من الزمانيات والا كانت الافعال المنسوبة اليه بالضرورة كلها مضافا الى جريان خطاباته مجرى العرف ويكفي فيه كون آثار افعاله بالنسبة الينا زمانيا بل لان الغالب في استعمال الخطابات كونه كذلك ثم على فرض تسليم كونه اخبارا عن السابق فمساقه مساق الاستمرار وجري العادة بذلك ومن المبرهن عقلا ونقلا عدم التغيير والتبديل والتخلف في عادته فان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ولن تجد لسنة الله تبديلا فافهم

قوله لان الخصم يدعي ان في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب الخ اقول فيه اولا انه لا معنى لدعوى الوقوع في نفس العقاب والهلاك بمجرد ارتكاب المحرمات النفسية الذاتية فكيف في المشتبهات دان عنوان المشتبه لا يزيد عن المحرمات غاية الامر كونه من العناوين المعلوم بها الحرمة الواقعية وهذا لمكان العفو والشفاعة وغير ذلك وثانيا ان تتميم المدعى بما يعترف به الخصم ولو كان فاسدا او كان غير معلوم الصحة انما هو من المجادلة لا من البرهان الموصلة الى الحق والواقع ومن المعلوم ان محط الغرض في المقام تحصيل الامن من العقوبة حقيقة لا المجادلة لا مع الخصم الا ان يتحقق من تسليم الخصم عدم استحقاق العقاب بالاجماع على حد فيكون من قبيل البرهان ويقال ان هم القائل بالبرائة الامن من فعلية العقاب لو مع الاستحقاق على سبيل العفو المحتم قوله غير مستلزم للمطلب الا بالفحوى الخ اقول التحقيق منع الاولوية بداهة ان الخذلان عبارة عن ايكال العبد الى نفسه وسد باب التوفيق عنه وهو يوجب الضلال بل يوجبه بالضرورة لان الهداية والوصول الى الحق ايضا ممكن لا يوجد الا بالعلة فينتهي الامر الى الكفر والخلود وهذه المرتبة اذا كانت موقوفة على البيان لا يلزم ان يكون العقاب على معصية موقوفا عليه ويمكن دعوى الاولوية بوجه آخر جار في الآية السابقة ايضا وهو ان الخذلان وان كان اثره يظهر في الآخرة الا انه جزاء العمل في الدنيا كالعذاب الدنيوي فاذا

كان العذاب الدنيوي موقوفا عليه فالعذاب الاخروي بطريق اولى ولكن التحقيق عدم انحصار ما
يحسب الهلاك فكيف يمكن دعوى الاولوية وهذا لان العاقبة دار جزاء والدنيا ليس كذلك
فما ليس جزاء للاعمال اذا كان موقوفا على البيان لا يستلزم ان يتوقف عليه ما هو جزاء اذ
يمكن دعوى تسرية الجزاء الى مورد عدم البيان ايضا فقضية لزوم الجزاء تسرية العقاب اليه
ايضا بخلاف ما ليس جزاء فيمكن فيه التوسعة والتسهيل **قوله** وفي دلالته تامل **اقول**
وجهه انه يحتمل ورود الاية في غزوة بدر التي ظهرت فيها ايات باهرات ومعجزات ظاهرات
حيث ايد الله تعالى المؤمنين بخمسة الاف من الملائكة مسومين وغيرها مما وقع في تلك الغزوة
فالمراد من الهلاك الموت ومن البينة تلك المعجزات فالمقصود انه بعد هذه كل من حي من
المسلمين والكفار كان حياة عن حجة وعن بينة وكل من مات منهم مات كذلك عن اتمام الحجة و
البصيرة فمات الميت من الكفار على جحوده وكذا مات من مات من المسلمين على يقين من بينة
على هذا فلا دخل لها بالمقصود ابدا **قوله** لكن الانصاف ان غاية الامر **اقول** وفيه ايضا
تامل اذ يكفي في نكتة التعبير بعدم الوجدان تعليم النبي صم المجادلة بالتي هي احسن بضرورة
اشتمال التعبير بعدم الوجدان على نوع تادب بلاغة في الكلام بحيث لا يشمئز المخاطب منه
فيستمع الكلام عن تمام الرغبة فيوجب الوقع في قلبه ما لا يكون كذلك لو كان بغيره من التعبيرات
قوله فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء **اقول** فيه ان بيان جميع المحرمات الواقعية وتفصيلها
غير تفصيل جميعها بعنوان انها جميعها فالاول لا يستلزم العلم بالجميع وانما يستلزمه الثاني وهو
اعتبار زائد على افادة المقول لان بيان جميع افراد العام غير بيان نفس العموم فلا تغفل
قوله والحاصل ان المقدر في الرواية بحسب دلالة الاقتضاء **اقول** الاقوى في النظر
نسبة الاسناد الى هذه الامور بانفسها بلا التزام بالاضمار والتقدير فيكون من قبيل
الاسناد المجازي فان الظاهر ان المنفي في هذا التركيب نفي وجود هذه الامور بلحاظ آثارها
اما الجميع او الاثار الظاهرة في الجميع والظاهر في كل واحد منها بحسب ما يليقه ويناسبه فان

الشيء بلحاظ سلب اثاره او اثره المرغوب فيه ينزل وجوده منزلة عدمه وهذا قول مطرد
في جميع موارد هذا التركيب كقوله تع فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقوله تع لا حرج
في الدين وقوله صم لا ضرر في الاسلام وقوله ع لا سهو لكثير السهو وغيرها وعلى هذا فيشكل
الامر في جعل الموصول فيما لا يعلمون كناية عن الحكم والموضوع كليهما لان اسناد الرفع الى
الثاني كما عرفت مجازي بخلاف الاول حيث ان الحكم بمرتبة الفعلية بنفسه من الامور التي تتطرق
اليهما الجعل والوضع حتى لو كان وضعيا او كان منجعلا بجعل منشاء انتزاعه تبعا كالمانعية والشرطية
وغيرهما فانه ايضا قابل له ولو بالواسطة فيلزم الجمع بين اللحاظين لان الاسناد المجازي
محتاج الى لحاظ الاثار وكون لحاظ الموضوع تبعا لملاحظة اثره بخلاف الاسناد الحقيقي فانه
يكون الملحوظ فيه نفس الموضوع من حيث هو هو كما مضى في لحاظ القطع الطريقي والموضوعي
كليهما في خطاب واحد به يجعل الاراده في مقام العلم وتنزيله منزلته ويمكن دفعه بوجهين الاول
ان المرفوع في جميع الموارد سواء كان الشبهة حكمية او موضوعية هو الحكم فان الموضوع
المردد بين الخمر والخل ايضا مما شك في حرمته ولو من جهة الترديد المذكور اذ لا فرق
بين كون منشاء الاشتباه الجهل بكبرى خطابات الشارع وبين كون منشائه الجهل بالصغرى
نعم اختلاف السياق لان متعلق النسيان وغيره هو الموضوعات ولكن كما ستعرف ان شاء الله
لا يغير الاختلاف اذ هو لازم من جهات شتى والثاني قد يكون المراد من النسبة هي النسبة
الخارجية مثل اضافة الابوة الى زيد والنبوة الى عمرو وهي العبارة عن الاضافة التي
هي احدى الاعراض التسعة وقد يكون المراد منها الاسناد الكلامي والنحوي وهو حاك
عن الاول ومراته والاسناد المجازي عبارة عن حكايته ذلك النسبة الخارجية في مورد
عدم وجودها حقيقة والحقيقي عبارة عن حكايتها في مورد صدقها بحسب نفس الامر اذا
عرفت هذا فاعلم انه كما يصح تارة ملاحظة النسبة الخارجية الصادقة والحكاية عنها
بالاسناد النحوي وتسمى بالاسناد الحقيقي كما في قولنا زيد قائم اذا كان كذلك حقيقة

وتارة ملاحظة النسبة الخارجية الكاذبة والحكاية عنها بالاسناد النحوي بعلاقة صدق هذه النسبة لمتعلق المنسوب اليه كما في المثال اذ كان باعتبار قيام ابيه ويسمى بالاسناد المجازي كما يصح ملاحظة النسبة الخارجية قسمية بمجرد قبل صدور الكلام وتحقق الاسناد النحوي ثم انتزاع الجامع بين نحوين من النسبة الخارجية اي نسبة القيام في الخارج الى زيد باعتبار نفسه واليه بعلاقة نسبة القيام الى ابيه والحكاية عن هذا الجامع بالاسناد النحوي وبالجملة الذي يلزم فيه الجمع بين اللحاظين هو الاسناد النحوي وهو خال عن النسبة الخارجية وان كان المسلم عدم الجامع بين الاسنادين في الاسناد النحوي لكن يمكن انتزاع الجامع عن الاسنادين الخارجيين والحكاية عنه بالاسناد النحوي ولا يمكن الجواب عنه بنسبة الرفع الى الحكم ايضا بلحاظ الاثر لتكون مجازيا ايضا ضرورة عد فاضي حينئذ يصح الاسناد الحقيقي اليه لكونه مما يقبل الجعل والرفع كما في الاستصحاب حيث ان المستصحب ان كان من الموضوعات كان مفاده الابقاء الحكمي اي بلحاظ الآثار وجعل الحكم بلسان جعل الموضوع وان كان من الاحكام كان مفاده جعل نفس الحكم المماثل للحكم السابق بلسان ابقاء الحكم السابق لا بلحاظ الآثار وقد اجيب عن الاشكال بوجه آخر وهو كون الموصول كناية عن الافعال والجهل بها اعم من الجهل بها بحسب عناوينها الاولية ومن الجهل بها بحسب عناوينها الثانوية اي عنوان كونها واجبة او محرمة لكن لا يخفى اختلاف سياقها مع اخواتها من الاكراه والاضطرار اذ انما يتعلقان بالافعال بحسب عناوينها الاولية ولكن ستعرف عدم المفر من الاختلاف بوجوه شتى

قوله لان الظاهر ان نسبة الرفع الى مجموع التسعة الخ **اقول** لا شبهة في ان وحدة السياق لا تحفظ على اي حال اذ هي مختلفة من جهات شتى لا يصلحها شيء من ذلك ولا يلزم حفظها ايضا لان الرواية جامعة لعدة مما كان في رفعها ورفع احكامها لوازمه منة على العباد فاشتراكها من هذه الجهة كاف في حصول غرض ما سيقت لبيانه وهو الامتنان واما تلك الجهات فمنها ما عرفت من ان المرفوع في الاضطرار ونحوه المؤاخذة على نفسه وكذا فيما لا يعلمون

في الشبهة الموضوعية واما في الشبهة الحكمية ان يكون المرفوع نفسه ان جعل الموصول كناية عن الحكم وعلى هذا يلزم اختلاف السياق من وجه آخر وهو اسناد الرفع فيما لا يعلمون اسناد حقيقي وانه غير محتاج الى الاضمار وفي غيره اسناد مجازي وانه محتاج الى الاضمار على خلاف المشهورين واما ان يراد من الموصول فيما لا يعلمون ايضا نفسه ذاته سواء كان في الشبهة الحكمية وعليه يلزم الاختلاف من جهة اخرى وهي ان المايع المشكوك كونه خمرا هو غير معلوم بحسب عنوانه الاولي كما هو كذلك في الاضطرار واضرابه واما التتن المشكوك حرمته فهو غير معلوم بعنوانه الثانوي وهو عنوان كونه حراما ومنها ان المرفوع في بعضها الاحكام التأسيسية وفي بعضها الاحكام الامضائية كالطيرة حيث انها كانت تصد الناس عن مقاصدهم فلم يمض النبي صلى الله عليه وآله ذلك امتنانا ومنها انه نسب الرفع في الحسد والطيرة واشباههما الى مقتضي ثبوت ما فيه خلاف الامتنان فذكر مقتضي الثبوت ولم يذكر مقتضي الرفع وفي ما لا يعلمون والنسيان واشباههما نسب الى ما يقتضي الرفع فذكره ولم يذكر مقتضي الثبوت والسر فيه ان المقتضي للثبوت له جامع يسهل بيانه لانه جميع الادلة المثبتة للتكاليف بخلاف مقتضي الرفع ولكن في الحسد واشباهه ليس كذلك ومنها انه علق الرفع في بعضها على الذوات كالحسد وفي بعضها على ما يتعلق به كما اضطروا **قوله** اشكل الامر في كثير من تلك الامور **اقول** الاشكال من جهتين احداهما ان الظاهر اختصاص الرفع بامته مع ان عقلي غير قابل للاختصاص بطائفة دون الاخرى وثانيهما ان الرواية في مقام الامتنان على العباد مع ان الرفع في هذه الموارد من المستقلات العقلية والجواب عنهما بان الامتنان في الحقيقة على عدم ايجاب الاحتياط والتحفظ والعقل لا يستقل بايجابهما ولا يصح العقاب على تفويت الواقع بعد وجوبهما وعلى هذا فيتوجه اشكال آخر وهو ان ايجاب الاحتياط اما على وجه الوجوب النفسي ولا شك انه ليس يصلح بيانا للتكليف الواقعي المشكوك واما ان يكون وجوبا غيريا وفيه انه غير متصور في خصوص ما لا يعلمون وان صح في ايجاب

التحفظ ضرورة لزوم تباين المقدمة مع ذيها وجوداً وهنا اما ان يتحدان كما في صورة مصادفة الاحتياط للواقع واما ان يتغايران بحيث لا مقدمية لاحدهما على الآخر وثانياً ان وجوب المقدمة لا بد من ان يترشح من وجوب ذيها والمفروض ان الامر هنا بالعكس حيث انه لو لم يجب الاحتياط والتحفظ لا يرتفع وجوب ذي المقدمة لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان واما ان يكون حكماً ارشادياً وعليه ايضاً لا ثمرة فيه ضرورة ان الارشاد تابع للمرشد اليه واذا كان المرشد اليه مما يستقل العقل بعدم فعليته فكيف الحكم الارشادي والجواب ان الوجوب في المقام وجوب طريقي والاحكام الطريقية طور آخر من اطوار الحكم ولها آثار وخواص مثل تنجيز الواقع وجعل العذر للمكلف على فرض تخلف الطريق الذي سلك المكلف عن الواقع وجعل المولى معذوراً في عقابه اذا لم يسلك الطريق المؤدي الى الواقع او غير المؤدي اليه فيحكم العقل بانه لا كرّ في مسلك المتجرين والاجزاء عنه حتى لا يجب القضاء او الاعادة في بعض الموارد وبالجملة فايجاب الاحتياط والتحفظ هو بعينه كوجوب العمل على طبق مؤدى الامارات والاستصحاب في كون ذلك كله من قبيل الامر الطريقي وقد اسلفنا بعض ما يتعلق بالمقام في مبحث القطع والظن ثم التحقيق الفرق بين وجوب الاحتياط ووجوب التحفظ وان الحق ان الثاني وجوب نفسي كان مصلحته درك الواقع مثل الوجوب التهيئي حيث ان التحقيق عدم كونه قسماً آخر من الوجوب وانه الوجوب النفسي غاية الامر ان مصلحته التوسل به الى الواجب الآخر فما اوردناه على بعض المحققين في مبحث الاوامر من جعله وجوب الوضوء والغسل قبل وقت وجوب العبادة المشروطة بهما من الواجبات التهيئية بعنوانها هو من حيث جعله قسماً من الوجوب غير الوجوب النفسي بحيث يترشح وجوبه من وجوب ذي المقدمة وهو بهذا المعنى مردود لانه ليس الا وجوباً مقدمياً فالاشكال وارد عليه بعينه واما الوجوب التهيئي بمعنى الوجوب النفسي الذي خاصيته ان يتوسل بامتثاله الى واجب آخر فليس فيه محذور **قوله** فتأمل **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى ان اصالة عدم التخصيص

الزائد في الدليل المخصص واصالة العموم في الادلة المثبتة للتكاليف لا يكون رافعاً لاجمال المخصص بل انما هو باق على اجماله ضرورة انه كما اذا انقطع الكلام وانعقد له ظهور لم يكن الكلام المنفصل عنه مزاحماً للظهور بل الظهور باق على حاله وانما يرفع اليد عن هذا الظهور بواسطة الظفر بظهور اقوى منه وبعبارة اخرى الظهور الاقوى انما يزاحم في مرحلة الحجية وكونه مراداً للمتكلم لا في مقام الظهور فكذلك اذا تم الكلام مجملاً ولم يتصل به قرينة دافعة لاجماله كان باقياً على اجماله ابداً وليس للظهور الآخر ان يرفع الاجمال له حقيقة بل انما يعامل معه معاملة عدم الاجمال وبالجملة ان كان القرينة متصلة بالكلام فان كان المبين عاماً والخاص مجملاً فالاجمال منه يسري اليه واما لو كان المبين نصاً كما في العكس كان رافعاً لاجماله وان كانت منفصلة فيعامل مع المجمل معاملة عدم الاجمال مطلقاً ويمكن ان يكون اشارة الى تضعيف ما حكي عن بعض سادة مشايخنا من التفصيل بين المجمل المخصص وبين المجمل الحاكم والقول بعدم كون المحكوم بياناً له لا حقيقة ولا حكماً لان الحاكم بمنزلة قولنا اعني وافسّر وغيرهما فالمتكلم وكل فهم المراد من الدليل المحكوم الى الدليل الحاكم كائناً ما كان فيؤخذ من الحاكم في المقدار الذي له عليه دلالة واما في المقدار الذي ليس له لسان شرح وتفسير فلا حكومة عليه **قوله** اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية الخ **اقول** قد يقال لا وجه لدعوى عدم معقولية رفع الآثار الثابتة للاشياء بعنوان الخطاء والنسيان حيث لا غرو فيه بل الظاهر وحدة سياق هذه المذكورات مع الحسد والطيرة يقتضي ذلك اذ لا شبهة ان المرفوع في الحسد واضرابه الاثر الثابت لنفسها ثم غاية الامر ان الظاهر من تعلق الرفع بالحسد كونه هو المقتضي للثبوت لا المقتضي للرفع وان المقتضي له شيء آخر مثل التسهيل على الناس لعدم خلوهم غالباً عن مثله فيكون التكليف حرجياً بخلاف تعلقه بما لا يعلمون واضرابه فانها مقتضية للرفع للتسهيل على العباد والمقتضي للثبوت هو المصالح المبتنية عليها الاحكام الواقعية كما عرفت سابقاً والدليل على

التفكيك هو تناسب المحمولات للموضوعات حيث ان نسبة الرفع الى ما لا يعلم بسبب الاستفادة
انه مقتضى له واسناده الى الحسد موجب لاستظهار انه مقتضى لعدمه فالامتنان يقتضي
الرفع عن الحسد مع كونه مقتضيا للعدم الرفع وبالجملة غاية الامر استظهار ما ذكر من الحديث
واما عدم معقولية غيره فلا وجه له ولكن لا يخفى انه بعد استفادة ان النسيان والخطاء و
نحوهما من مقتضيات الرفع لمناسبتها له وان اسناد الرفع اليهما بملاحظة اقتضائهما له وضم
مقدمة اخرى الى هذه الاستفادة وهي ان الموضوع من مقتضيات ثبوت الحكم فلو علق حكم
شرعي على النسيان وغيره سواء كان تمام الموضوع او جزئه وقيده لا يرتاب ذو مسكة انه لو
دفع بالحديث الحكم المترتب على عنوان الخطاء ونحوه لزم كون المقتضي لرفع شيء بعينه هو المقتضي
ثبوته لذلك الشيء وهو عبارة عن كون شيء علة لوجود شيء وعدمه كليهما **قوله** ثم المراد
بالآثار هي الآثار المجعولة الخ **اقول** وهذا كما في الاستصحاب اذ لا فرق بين ابقاء الموضوع
بلحاظ ابقاء احكامها الذي عبارة عن جعل الحكم بلسان ابقاء موضوعه وبين رفعها بلحاظ
رفع احكامها كما في المقام كي يكون عبارة عن رفع الحكم بلسان رفع الموضوع في ان الحكم
الملحوظ وضعه ورفعه لا بد من ان يكون مما هو بيد تصرف الشارع رفعا ووضعا وكما
انه يستثنى من الآثار مع الواسطة العادية او العقلية ما اذا كانت الواسطة خفية كما افاده في
محله بحيث كانت الآثار المجعولة كانها من آثار نفس الموضوع او كانت جلية بحيث يحسب للزوم
كان تنزيل الموضوع كانه تنزيل الواسطة كما قلناه في محله كذلك لا بد من استثناء الصورتين
في هذا المبحث ايضا لكن لا يخفى ان الايراد الذي اورده فيما لا يعلمون بقوله مخرج التكليف
مما لا محل له ضرورة ان المرفوع في الاحكام هو نفسها لا اثرها كما في الاستصحاب حيث ان
المستصحب اذا كان حكما شرعيا فهو بنفسه قابل للبقاء لا باثاره فح لا معنى لتصحيح ذلك القول
بان اثر التكليف الغير المعلوم ايجاب الاحتياط وتعلق الرفع له باعتباره ثم قد يتوهم ان يراد
على ايجاب الاحتياط والتحفظ بانهما ليسا من آثار نفس التكليف بل هما من آثاره بقيد كونه

غير معلوم وقد افاد ان المرفوع هو الاثر المترتب على الشيء بعنوانه لا بعنوان الخطاء والنسيان
واضرابهما او اضدادهما ونحن وان كنا في فسحة من ذلك لما ذكرنا ان المرتفع اولا وبالذات
نفس التكاليف غير تبعتها الفعلية دون الثانية حتى يلزم التصويب لكن يجب عن التوهم
ايضا بان ايجاب الاحتياط والتحفظ مما لا يرتاب احد في انهما المراعاة للواقع في كل حال
مهما امكن فان رعاية الحكم الواقعي من حيث هو هو دعت الشارع على ذلك كما لا يخفى
قوله وجوب الاعادة وان كان حكما شرعيا الخ **اقول** ليس من احكام الشارع بل هو من
احكام العقل وكذا وجوب القضاء اذا كان بالامر الاول نعم اذا كان بالامر الجديد فهو من
الاحكام الشرعية فعلى هذا لا معنى لان يكون تعلق الرفع بلحاظ دفع وجوب الاعادة على
القول باعتبار الاصول المثبتة ايضا اذ الاصل المثبت ما اذا ترتب الاثر الشرعي بواسطة
غير شرعية لا اذا انتهى الى اثر شرعي اصلا **قوله** من ان الرفع راجع الى شرطية طهارة
اللباس الخ **اقول** الان قد حصحص الحق فان الاحكام الشرعية التكليفية او الوضعية حيث
كانت قابلة للجعل كانت قابلة للرفع ايضا فيكون متعلقا بها بنفسها بلا واسطة للعروض
لا يقال ان هذا مسلم في الاحكام التكليفية دون الوضعية لكونها منتزعة من الاولى
حيث قلنا ان الانتزاع لا ينافي ما ندعي اصلا اذ المراد بكونه حكما شرعيا انه مما ناله يد
تصرف الشارع ولو مع الواسطة والتسبيب لا خصوص ما ناله يد الواسطة وما يكون جعله
بالمباشرة وح فيكون الحديث حاكما على الادلة المثبتة للاجزاء والشرائط فيحكم بمقتضى تحكيمه
ان الجزئية والشرطية ترفع المجعولات الابتدائية ايضا بان يقال ان الوجوب المتعلق
بهذه الهيئة التركيبية المشتملة على هذه الاجزاء والشرائط الغير المعلومة او المنسية
مرفوع فان قلت فح من اين يثبت وجوب الهيئة الثانية العارية عنها قلنا الجمع بين ادلة
مطلق الاجزاء والشرائط وبين الحديث يقتضي وجوب الهيئة الثانية كما هو قضية
تحكيمه عليها فتلخص مما ذكرنا ان المرفوع في الاجزاء المشكوكة اما نفس الجزئية واما وجوب

الجزء لا المؤاخذة اذ لا يترتب المؤاخذة على ترك الجزء بما هو هو ولذا لا تجرى البرائة
العقلية ايضا الا بنحو من التسامح والتمهل وكذا ترك الشرط مع الجهل بشرطيته ولكن لا يصح
في النسيان المتعلق بالجزء او الشرط بهذا التمهل ايضا اذا كان وقت العبادة موسعا اذ لا
يلزم من تركه تركها المستلزم للمؤاخذة اللهم الا ان يقال بصحته فيما لو عرض النسيان آخر
الوقت ايضا في محل المنع لان العقاب على الترك في مجموع الوقت وهو متحقق بالعمد والنسيان
كليهما لان الصلوة بالنسبة الى اجزاء الوقت الذي يمكن ايقاعها فيه تنحل الى افراد وكان المكلف
مخيرا في فعل كل واحد منها على وجه التخيير العقلي فترك الطبيعة بجميع افرادها مع جميع اجزائها
ليس مستندا الى النسيان وانما المستند اليه خصوص الجزء المنسي في الفرد الخاص وحيث انجر
الكلام الى جريان اصالة البرائة عن الجزئية والشرطية والمانعية ناسب المقام للبحث عن اللباس
المشكوك كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة وهي مسألة شاع البحث فيها بين الاعلام
في هذا الزمان وهو زمان وفات سيدنا واستاذنا آية الله في الانام الميرزا الشيرازي رئيس
الطائفة الامامية رحمة الله عليه وقد كتبت في هذا الزمان رسائل متعددة في تحقيق
ذلك ونحن ايضا كتبنا رسالة فيها فنقول قبل تحقيق المقام لا بد من رسم مقدمات
الاولى لا فرق بين كون عدم شئ شرطا للعبادة وبين كون وجوده مانعا عنه فلا فرق بين
كون عدم اللباس الذي هو جزء لغير المأكول شرطا لصحة الصلوة وبين كون وجوده مانعا
وكذا بينهما وبين كون ما عدا ذلك اللباس من الالبسة شرطا ايضا في وجوب احرازه والعلم به
وجدانا او بامارة من الامارات او بالاصل المعتبر وما يقال ان لو كان غير المأكول مانعا
كفى عدم العلم بخلاف ما لو كان عدمه شرطا ففيه ان نفس عدم العلم لا يكفي ما لم يستند
بعدمه باصل او غيره ولا يمكن الاستدلال به فان استصحاب عدم كونه غير مأكول كان
بلا حالة سابقة نعم انحصر الفرق بينهما من جهة انه اذا شك في مصداق الشرط كانت اصالة
البرائة عن شرطية عدم خصوص ذلك موجبة للضيق على المكلف فلا تجري لها اذ خصيصتها

الاتيان بالمصداق المعلوم كونه شرطا بعد العلم باصل الشرطية بخلاف اصالة عدم مانعية
خصوص ذلك واما لو شك في اصل شرطية عدم غير المأكول فلا مانع من اصالة البرائة عن شرطيته
كما لو شك في مانعيته ايضا الثاني الامور المعتبرة في الصلوة وجودا او عدما وان كانت حقيقة
من القيود الراجعة اليها بالاخرة ولكن بحسب لسان الادلة الشرعية كانت اعتبارها ابتداء و
مختلفة فان بعضها مما يعتبر من حالات المصلي كالطهارة حيث اعتبر كون المصلي متطهرا وكستر
العورة وطهارة البدن وبعضها يعتبر ابتداء ايضا في الصلوة بلا توسيط الاعتبار في غيرها
كما اذا كان دليل ناطقا بانه يعتبر في الصلوة الوضوء مثلا وبعضها يعتبر في الاجزاء والشرائط
كاعتبار ما يصح السجود في الصلوة واعتبار طهارة ما يصح السجود عليه واعتبار الطمأنينة
في الركوع واعتبار كون الساتر طاهرا وبعضها يعتبر في متعلقات المصلي كطهارة لباسه
اعتبار كون اللباس من اجزاء ما يؤكل لحمه اذا كان حيوانيا وغير ذلك اما القسم الاول
فيمكن احراز ما يعتبر وجوده او عدمه بالاصل وكذا عدمهما به فيقال كان المصلي متطهرا
قبل الصلوة فيستصحب بقائه او كان غير متطهر او كان مستور العورة او غير مستور واما الثاني
فلا يمكن ذلك فيه فان الصلوة ليست مسبوقة بوجود شرط كذا او مانع كذا فانها اما
توجد معهما او بدونهما فلا بد من العلم بعدم المانع ووجود الشرط حال الصلوة لجريان
قاعدة الاشتغال الا ان يتمسك في الشك في مصداق المانع باصالة البرائة عن مانعية ذلك
الشئ المشكوك بخلاف ما شك في كونه شرطا كما عرفت في الامر الاول وكذا الكلام في
الاخيرين بلا تفاوت في البين الثالث الظاهر ان القول بان المأكول مما يجوز الصلوة فيه
كون الوصف اشارة الى الذوات المخصوصة كالاشارة الى الغنم والبقر وغيرهما
كما هو في قولنا اكرم الجائي حيث لوحظ مرآتا للشخص لان العبرة بجواز الاكل فعلا من
باب اصالة الحلية في اللحم اذا تردد الحيوان بعد العلم بقابليته للتذكية بين كونه مأكولا
وبين عدم كونه كذلك ومن باب اقتضاء الاضطرار لجواز الاكل فلا يوجب هذا جواز الصلوة

في اجزائه كما لا يوجب المنع عروض الحرمة العرضية للغنم من جهة تعلق النذر بعدم اكله
ونهي المولى او الوالدين اذا عرفت ذلك فاعلم ان مقتضى قاعدة اصالة الاشتغال عدم
جواز الصلوة فيها الا ان يستدل بوجوه الاول ما حكي عن سيدنا العلامة آية الله مير
الامام الميرزا الشيرازي رحمة الله عليه في اوائل الامر وهو ان يراد من الحلية في قوله كل شيء
حلال اعم من الوضعية ايضا ونحن قد ظفرنا باخبار كثيرة ناطقة بذلك كقوله اذا كان
الوبر ذكيا حلت الصلوة في وبره الا يوكل لحمه وغيرهما كانت بالغنم عنده الى غير ذلك لكن
الظاهر اذا لم يكن قرينة على الخلاف فكون المراد من الحلية خصوص التكليفية الثاني
ان يتمسك بالخبر المذكور بان يراد منها خصوص التكليفية فيحل الحيوان اذا علم بقابليته
للتذكية فيحكم بجواز الصلوة في اجزائه ولكن قد عرفت الجواب عنه في الامر الثالث ويظهر
منه فساد ما افاده بعض اعاظم العصر من الفرق بين ما اذا كانت الشبهة مصداقية بان
لم يعلم كون الحيوان المخصوص غنما او ارنبا فحكم بعدم جواز الصلوة فيه وبين كونها حكمية
كما اذا لم يعلم حكم الارنب مع العلم بانه هو فحكم بالجواز لقاعدة الحل لكن عرفت الا
هنا من الاصول المثبتة مضافا الى انه بعد الاغماض عن ذلك لا فرق بين الصورتين في
جريان القاعدة ويظهر ايضا فساد الفرق الاخر الذي افاده ره وهو انه لو كان الحيوان
موجودا في محل الابتلاء جاز الصلوة في اجزائه للقاعدة واما اذا لم يوجد فعلا الا
بعض الاجزاء كالوبر فان حيوان يحكم بحليته لكن قد عرفت ما في القاعدة مع انه على فرض
جريانها لا فرق بين الصورتين اذ المقصود ان كان وجود الابتلاء في الفرض الاول
بالحيوان وعدمه في الثاني فلا يخفى ان جريان الاصل المذكور يختلف بحسب الاثار حيث
ان الاكل وان لم يكن في مورد الابتلاء لكن من حيث اثر جواز الصلوة الذي هو مترتب على
القاعدة المذكورة حسب ما فرضه كان في محل الابتلاء فيجري الاصل من هذه الحيثية و
ان كان مراده امكان الاشارة الى الموضوع في الاول وعدمه في الثاني فلا يخفى امكان

قيد وقوله لا محل الصلوة ع

ب وهو الاشتياني ره

الاشارة فيه في الثاني ايضا فيقال للذي قلع منه هذا الوبر هو حلال بحكم القاعدة
فيكفي الاشارة اليه بهذا العنوان وانما قيدنا الفرض بصورة العلم بقابلية الحيوان
للتذكية لانه لو كان الحيوان مرددا بين الحلال القابل للتذكية والحرام الغير القابل
لها فلا يحكم بحليته اكل لحمه ايضا اذ الحلية الثابتة من اصالة البرائة لا يوجب قابليته
التذكية التي هي خصوصية ذاتية للحيوان ليس مجرد جواز اكل اللحم ولقد استبد بالراي
بعض الاعلام حيث حكم بان قابلية التذكية هي نفس الحلية لكن لا يخفى انه كثيرا ما يكون
الحيوان قابلا لها مع عدم حلية لحمه الثالث التمسك باستصحاب عدم كون المصلي لابسا
لما لا يوكل قبل لبس الثوب المشتبه وقد عرفت صحة هذا واخذ بحسبان الدليل قيد
للمصلي لكن الظاهر من قوله لا يقبل الله تع تلك الصلوة حتى يصلي في غيرها وقوله فالصلوة
في خزه ووبره وصوفه وشعره وكل شيء منه فاسد الخ الواقعين في موثقة ابن ابي بكير
اعتبار وجوده مانعا للصلوة كما هو قضية الفقرة الاخيرة او عدمه شرطا لها كما هو قضية
الفقرة الاولى وليس من قيود المصلي الرابع التمسك باصالة عدم هذا المانع في الصلوة
بناء على استظهار مانعية وجوده وتسليم كون اعتباره راجعا الى نفس الصلوة لكن باصالة
العدم الازلي كما في اصالة عدم نسبة بين المرئة المخصوصة وبين القريش اذا شك في دمها
بعد بلوغها الخمسين بحكم بعدم الاجزاء التي لا تجوز الصلوة فيها كما كانت معدومة ازلا
بلا حاجة الى اتصاف المشكوك بوصف كذا ولا اتصاف الصلوة بذلك الامر العدمي كما كانت
كان في المثال حيث حكم باصالة عدم وجود النسبة بين المرئة المشار اليها وبين القريش
من دون حاجة الى احراز اتصاف المرئة بكونها غير قرشية حيث لم يكن في الاخبار الحكم محمولا
على غير المرئة القرشية بل دم كل مرئة بلغت خمسين محكوم بالاستحاضة الا اذا كانت قرشية
فالمرئة المحكومة بحكم الاستحاضة غير معنونة بعنوان مخصوص مثل كونها غير قرشية وانما
العنوان في طرف الحكم بالحيضية وهو ان القرشية كانت دمها حيضا الا ان دم المرئة الغير القرشية

ع وهو السيد محمد كاظم اليزدي صح

استحاضة وهو ملحوظ وجيه لكن في استفادة ذلك من الاخبار عندي تامل وتحقيقه ان هذا الاصل انما يجري فيما اذا كان الحكم محمولا على موضوع عام غير مقيد بعنوان خاص كمطلق المرئة في المثال وكانت بعده قضية استثنائية مخرجة لطائفة مخصوصة من الموضوع بعنوان خاص كالقرشية في المثال لكن يشترط ان لا يوجب الاخراج المذكور اعتبار قيد وعنوان في الافراد الباقية كان لا يوجب كون ما سوى القرشية من النسوان الباقية بعد الاخراج المحكومة بكون دمها استحاضة متصفة بغير القرشية حتى يجب احراز هذا الموضوع في الحكم بالاستحاضة اذا عرفت هذا فاعلم انه وان كانت الصلوة الصحيحة غير مقيدة بعنوان كونها في غير ما لا يؤكل لكن ظاهر قوله لا يقبل الله تلك الصلوة حتى يصلي في غيرها الذي هو بمنزلة استثناء الصلوة في غير الماكول اعتبار القيد في المستثنى منه ايضا حيث يوجب تقيد الصلوة الصحيحة بلزوم كونها في غير ما لا يؤكل اللهم الا ان يتمسك بالفقرة الاولى من الرواية لكن الفقرتين متنافيتان في استفادة ذلك كشافيهما في استفادة مانعية الوجود على حسب الفقرة الاولى وشرطية العدم كما هو مقتضى الفقرة الاخيرة الا ان يقال ان الاخيرة من المتفرعات على الاولى فالمدار على الاولى لا عليها لكن لنا ان نقول ان الاولى من قبيل التوطئة للثانية فهي حاكمة عليها فتامل الخامس التمسك باصالة البرائة العقلية الجارية في الشك في الاجزاء والشرائط والموانع على مذاق المصنف قده وهذا الوجه مما استند اليه سيدنا اية الله الشيرازي رحمة الله عليه اخيرا بعد عدوله عن الوجه الاول الذي كان مناط حكمه بالجواز في الاوايل على ما حكى عنه غير واحد من الافاضل وتحقيقه انه فرق بين مطلوبية الفعل ومطلوبية الترك حيث يكفي في الاول الاتيان بالطبيعة في ضمن فرد وفي الثاني يلزم اعدام جميع افرادها ضرورة ان اعدام الطبيعة اعدام جميع الافراد فينحل الحكم الى الافراد فكانه وجب اعدام هذا الفرد الى اخرها فيتعدد الحكم حسب تعدد مصاديقها الخارجية ففي طرف مطلوبية الوجود يكفي العلم بالكبرى وهو وجوب اكرام العالم فيلزم بحكم

العقل اكرام الفرد المعلوم منه ولا يكتفي بالمشكوك فيه حكم العقل باستدعاء الاشتغال اليقيني للبرائة اليقينية واما في طرف مطلوبية العدم فحيث ينحل التكليف بعدد المصاديق الى تكاليف في العلم بالكبرى وهي حرمة الخمر لا يوجب تنجزها الا بالنسبة الى الافراد المعلومة واما الافراد المشكوكة فكان الكبرى فيها ايضا غير معلومة لما عرفت من انحلال الحكم بحسب تعدد المصاديق فيها فاحتمال ان حرمة هذا الفرد مشكوكة مرفوعة بحكم حديث الرفع لان هذا حرام اخر غير ما علم ففي الحقيقة كان العلم بالكبرى كافيا في المنجز وقاعدة الاشتغال في القاصرين لكن سبب الفرق ان الشك في المصداق يوجب الشك في كبرى هذا المصداق في طرف الحرمة المطلوبية العدم بخلاف مطلوبية الوجود حيث ان ايجاد الطبيعة بايجاد فرد واحد هذا في الوجوب والحرمة النفسيين كان الكلام في الغيريين ولا يخفى اولا ان الحرمة ليست مطلوبية الترك بل مبغوضية الفعل والا امكن ارجاع كل واجب عدمي الى حرام وجودي وكل حرام عدمي الى واجب وجودي بل كان الفرق بينهما بحسب اللفظ فانه يمكن القول بان ترك الصلوة حرام فكانه قيل لا تترك الصلوة وكون الاكل والشرب وغيرهما من مبطلات الصيام حراما الا ان الصوم واجب غاية الامر ان الحرمة تعبدية فلزم عدم الفرق بينهما الا بالاعتبار او كون الفرق بمجرد صيغة الامر وصيغة النهي وهذا باطل جدا بل بينهما فرق بحسب مقام المصلحة والمفسدة حيث ان الواجب مطلوب الفعل لوجود المصلحة اللازمة فيه والحرام مبغوض الفعل لوجود المفسدة اللازمة فيه لا ان الثاني مطلوب العدم لوجود المصلحة في اعدامه وثانيا انه اذا كان متعلق الامر الطبيعة كان مفاده ايجاد الطبيعة بحيث لو وجدت في فرد كان الاتيان بها ثانيا في فرد اخر لغوا لانعدام معقولية الامتثال ثانيا وكذا اذا كان متعلق الامر اعدامها كان اعدام الطبيعة باعدامها في ضمن جميع الافراد في زمان واحد وهو زمان بسيط الفعل فلو اعدمها كذلك ثم اوجد ما بعده في زمان اخر لم يعص قطعا فلم ينحل التكاليف بالنسبة الى الافراد حيث لم يكن لكل فرد اطاعة ومعصية على حدة فاذا كان لكل واحد منها الطاعة على حدة في زمان واحد كان حلولات الامر

حيث كان متعلق الطلب اعدام الافراد لا اعدام الطبيعة فلا انحلال انما هو في هذا القسم
واما اذا كان متعلق الطلب اعدام الطبيعة فلا شبهة انه لو وجد الفردين في زمان واحد له
بعض لا معصية واحدة كما اذا حرم طبيعة قتل المؤمن فلو قتل مؤمنين في زمان لم
يعص لا عصيانا واحدا واما لو حكم عليه بعصيانين كان الحكم على خلاف مفروضنا متعلقا
بالافراد او الطبيعة من حيث ايجادها ولو في ضمن فرد وما ذكره من الفرق ناظر الى
جعل متعلق الطلب في الواجب الطبيعة وفي الحرام اعدامها بحيث تسري الى جميع افرادها
وانما قيدنا المعصية الواحدة بارتكاب فردين في زمان واحد اذ لو فرض في زمانين
امكن كون متعلق الطلب الطبيعة بدون السراية الى جميع الافراد لكن كان العصيان من
جهة استمرار النهي كما في استمرار الامر المتعلق بايجاد الطبيعة حيث ان الامتثال لا يتعقل
مع انه قد يتحقق الامتثال في زمانين وذلك لاجل استمرار الطلب لا ان قضية الطلب
الاول ذلك وبالجملة الامر كالنهي في جميع الاقسام اللهم الا ان يقال ان الواجبات مطلقا
من قبيل تعلق الطلب بالطبيعة من حيث وجودها ولو في ضمن فرد والمحرمات كلها من قبيل
تعلق الطلب باعدام الطبيعة السارية الى جميع الافراد فيحل التكليف الى تكاليف متعددة حسب
استقراء النواهي الشرعية كحرمة قتل النفس وشرب الخمر وغير ذلك حيث نرى تعدد العقاب
بتعدد المخالفة ولو في زمان واحد ولا يبعد هذا لكن الواجب علم تعليل الفرق بكون
المطلوب في النواهي هو الامر العدمي كما لا يخفى وثالثا الفرق بين النهي المقدمي والنفسي
واضح فان النهي المقدمي منتزع من تقييد المطلوب بعدم شيء ولا يكون هذا الا بالتقييد
بعدم الطبيعة بلا انحلال الى الافراد وقد حقق مراده قدس سره تلميذه العالم البارع
السيد محمد الاصفهاني بوجه آخر وهو ان الامر والنهي قد يتعلقان بالافراد ابتداء وقد
يتعلقان بالطبيعة السارية اليها الكون الطبيعة واسطة في العروض فكان المطلوب نفس
الافراد وكذا المبغوض نفسها لكن من باب الجمع في التعبير تعلقا بها وقد يتعلقان بالطبيعة

من حيث صدق ايجادها واعدامها وحال القسمين الاولين واضح واما الثالث فتحقيقه
ان النهي النفسي اذا تعلق بشرب الخمر مثلا فما ذكر من حصول المخالفة بارتكاب الفرد الواحد
المعلوم وكذا الاطاعة بترك جميع الافراد مسلم وان ارتكاب فردين او افراد متعددة في زمان
واحد انما يوجب العقاب الواحد وهو على نفس ايجاد الطبيعة ايضا مسلم كما ان الاطاعة
بترك الجميع لكن اذا كانت الطبيعة افراد معلومة فالعقاب الواحد المترتب على فعل الطبيعة له
النسبة والاضافة الى جميع الافراد فذلك العقاب الواحد يستند الى ارتكاب هذا الفرد وذاك
الفرد وغيرهما من الافراد واذا علم ببعض وجهل البعض الآخر فالعقاب بارتكاب الفرد المعلوم
كان مع البيان ولكن العقاب المترتب على الطبيعة من حيث نسبتها الى الفرد المشكوك كان بلا
بيان هذا في النهي النفسي واما في النهي الغيري فالصلوة المشروطة بعدم جميع افراد غير الماكول
وان كانت مطلوبة واحدة لكن بناء على جريان اصالة البراءة العقلية في الشك في الاجزاء
والشرائط والموانع وكان التكليف منحلا الى تكاليف حسب تعدد الاجزاء والشرائط بعدد الافراد
كان ترك غير الماكول متعلقا للتكليف في فعل السجود متعلقا لتكليف آخر ثم طلب ترك غير
الماكول ايضا ينحل بعدد افراده ومصاديقه الى مطلوبات كانت حيثية نسبة العقاب
المترتب على الطبيعة لها حصص واضافات كما عرفته في النهي النفسي فاذا علم بفرد من غير
الماكول كان العقاب من حيث نسبته الى لحاظ الطبيعة بهذا الفرد مع البيان بخلاف الفرد
الغير المعلوم ففي الحقيقة هو قلنا لا يرى المتحير بمجرد العلم بالكبرى بل يعتبر العلم بالصغرى
ايضا واورد عليه شيخنا العلامة الاستاد دام بقائه انه ما الفرق بين الامر المتعلق بالطبيعة
وبين النهي المتعلق بها حيث يكفي في تنجز الاول العلم بالكبرى فيجب ايجاد الفرد المشكوك
بخلاف الثاني حيث اوجبتم العلم بالصغرى ايضا فيكفي في الامتثال ترك الافراد المعلومة
مع ارتكاب الافراد المشكوكة لكن الجواب انه اذا وجبت الطبيعة وكان لها فرد معلوم فلا
معنى لاصالة البراءة عن الافراد المشكوكة اذ نفي وجوب الافراد المشكوكة لا يوجب التضييق على

المكلف بخلاف الافراد المشكوكة للطبيعة المنهي عنها حيث يوجب البراءة عنها التوسعة على المكلف لكن الانصاف فساد اصل المبنى لعدم جريان البراءة في الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين فان قلت بعد العلم بالكبرى كان مقتضى ما ذكرنا عدم جريان البراءة مع ان المعلوم المحقق عند الكل عدم وجوب الاجتناب عن المصداق المشتبه بالحرام قلت هذا للاستصحاب العدمي فان المايع المشتبه كونه خمرا من حيث هو مشتبه محكوم بالحلية لقاعدة البراءة ومن حيث كون اجتنابه مقدمة لتكليف وجوب الاجتناب عن الخمر الكلي المنجز علينا بسبب العلم بالكبرى كان اصالة عدم شرب الخمر مقارنا لشرب هذا المايع حاكما بعدم مخالفة الحكم المنجز المعلوم وحيث كان الغالب اقتضاء الاصل العدمي عدم الاجتناب اشتبه الامر وصار هذا مستندا بالكلية الى اصالة البراءة مع ان اصالة البراءة تدل على حلية نفس المايع من حيث هو لا من حيثية مقدميته للموضوع الكلي المعلوم الذي تنجز حكمه علينا وان الفراغ من الحيثية المذكورة مستند الى اصل آخر وهو الاستصحاب العدمي ولذا لو انعكس الامر وكان المشتبه مسبوقا بالخمرية وشك في صيرورته خلا انعكس الحكم السادس جريان اصالة البراءة عن مانعية المشكوك فان الثوب المفروض شك في كونه من مصاديق ما هو مانع عن الصلاة فمانعيته مرفوعة بحكم حديث الرفع بل حديث الحجب بناء على شموله للحجب التكويني لكن بناء على استفادة المانعية من الموثقة المذكورة كما هو ظاهر الفقرة الاولى وان الفقرة الثانية التي يستفاد منها شرطية عدم ما لا يؤكل من متفرعات هذه الفقرة مضافا الى ان الجمود بظاهر الفقرة يوجب كون لبس القطن وغيره شرطا لا شرطية عدم لبس ما لا يؤكل وهذا فاسد جدا الا باعتبار انطباق هذا الامر العدمي على الوجوديات وهذه الملازمة ممنوعة في غير الساتر نعم بينهما المقارنة غالبا ولو سلم اجمالها وتردد الامر بين شرطية العدم ومانعية الوجود كان الترجيح للثاني اذ الاول يوجب التضييق الزائد على المكلف في مورد الشبهات المصداقية بخلاف الثاني **قوله** ره فيه ان الظاهر مما حجب الله الخ **اقول** فيه منع لان الحجب تكويني وتشريعي

وهو اعم منهما وعلى هذا فيشمل مورد الشبهة الحكمية بخلاف فيختص بمورد الجهل بالموضوع ايضا **قوله** ره فيه ما تقدم في الايات الخ **اقول** لو قلنا بان كلمة ما موصولة اضيف اليها السعة كان الظاهر ان الناس في سعة كل ما لا يعلمون بعنوانه فان حرمة شرب التتن مما لا يعلمون والعلم بالوظيفة المقررة للجاهل لا بعنوان عدم العلم حتى يتحقق معه ما سلم واما لو قلنا بالثاني فان قلنا بان الغاية هي العلم الرافع للتحير سواء كان العلم بنفس الحكم او العلم بالوظيفة الفعلية كما هو ظاهر حذف المتعلق سواء قلنا بحجية مفهوم الغاية ايضا او لم نقل بها فادلة الاحتياط بناء على كون الامر فيها مولويا واردة عليه كما افادوا واما ان قلنا بان المراد خصوص العلم بنفس الحكم فلا ورود لها عليه **قوله** ره سياقه يابى عن التخصيص قد الخ **اقول** فيه ان التخصيص لازم على كل تقدير فيكون الاباء عنه في محل المنع لخروج الغافل الغير المقصر **قوله** ره مما لا ينكره الاخباريون الخ **اقول** نعم انما يقولون بكون المورد مما قامت فيه الحجة لمكان وجوب الاحتياط فيحتج الله بوجوب الاحتياط الذي اتاهم وعرفهم لكن انما يصح اذا كان وجوبه طريقيا لا نفسيا ضرورة ان معرفته بما هو هو مصحح للاحتجاج به بما هو لا بالواقع **قوله** ره دلالته على المطلب الخ **اقول** لا يخفى ان الغاية ورود النهي وهو عبارة عن صدوره من الشارع فلا يدل على المدعى لانه اعم منه ومما صدر واختفى عنا فهو من الادلة الدالة على ان الاشياء قبل الشرع على الاباحة لا الحظر **قوله** وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن حجاج الخ **اقول** تقريب الاستدلال ان الظاهر من قوله بعذر الناس المعذورية بحسب الحكم التكليفي وان الظاهر من الرواية ان وجه المعذورية هو جهالته بالحرمة سواء كان من جهة جهله بكونها في العدة او انقضائها بعد العلم بكونها فيها او الجهل باصل تشريع العدة او بحرمة التزويج فيها لعدم الاستفصال كما فهمه السائل ايضا وقرره الامام عليه السلم والا كان السؤال عن الاعذرية بلا وجه كما هو واضح ويؤيده ايضا انه عليه السلم اجاب باعذرية من حيث الجهل بالتحريم فح فيشمل الشبهة الحكمية

التحريمية وفيه اولاً ان قوله اعذر يمكن ان يكون فعلاً بمعنى انه صار ذا عذر وفي نسخة
مصححة من الكافي رأيناها بدله قوله اعذر قوله بعذر وعليه فلا يدل على المطلوب اذ ان
حكم فيهما بمعذورية الجاهل بتحريم التزويج الا انه علله بما يخرج به عن موضوع المسئلة حيث
علله بعدم القدرة على الاحتياط الواجب حمله على الغفلة والانصاف ان هذا اقوى
لمكان ما رأيناه في النسخة المصححة ولانه لو كان بمعنى افعل التفضيل لم يكن وجه للسؤال
عن المعذورية في الجهالة الاخرى بعد السؤال عن الاعذر منهما وثانياً ان ظاهر لفظ
العذر وان كان المعذورية بحسب التكليف الا انه ظاهر في المقام في المعذورية بحسب
الوضع بمعنى نفي الحرمة الابدية وجواز التزويج بعد انقضاء العدة ولذا قال نعم
هو معذور في ان يزوجها وقال اما اذا كان بجهالة فليزوجها الخ مع ان المعذورية
بحسب الحكم لا معنى له في هذه الصورة الا في خصوص مورد الجهل بكونها في العدة وظاهر
ما يستفاد من عدم الاستفصال المعذورية في جميع هذه الموارد **قوله** وكذا الجهل
باصل العدة الخ **اقول** المراد منه الجهل باصل تشريعها لا الجهل بكونها في العدة مع
العلم بالتشريع لانه شبهة موضوعية تجري فيها اصالة عدم كونها فيها ولا يجب فيها
الفحص اجماعاً **قوله** الا انه اشكال يرد على الرواية الخ **اقول** بيانه انه لو حمل الجهالتان
في الموردين على خصوص الغفلة كان عدم القدرة على الاحتياط في كليهما فلا معنى لتخصيص
احدهما بالتعليل به وكذا اعذرية الجاهل باحدهما وكذا لو حمل في المقامين على خصوص
الشك اذ لا وجه لتخصيص احدهما كما عرفت مضافاً الى لزوم كذب العلة ح ولو حمل الجهل
على الغفلة في صورة الجهل باصل التحريم وفي صورة الجهل بكونها في العدة على الشك صح
التعليل به فيه دونه لكن يلزم التفكيك بين الجهالتين في الموردين وبالجملة فهذه الرواية
يرد عليها الاشكال على كل تقدير ولا وجه لدفع اختيار الثالث كما هو واضح ولا يلزم التفكيك
في معنى الجهالة حيث انها مستعملة في المعنى الاعم والقدر الجامع بينهما فاريد منها في

الاول خصوص الغفلة بعنوان اطلاق الكلي على الفرد وفي الثاني خصوص الشك كما ان
انه اريد منها في الاول الغفلة فلان التحريم في العدة من الاحكام الواضحة بين المسلمين فلا يتصور فيه
الشك بخلاف الغفلة وكذا اراده خصوص الشك من الثاني فلانما تتفق عدم الفحص عن حال
الزوجة التي يريد تزويجها وقلما يتفق الغفلة بكونها في العدة بعد الفحص بل هو مما يستحيل
وقوعه عادة فحمله عليها حمل على فرض النادر وبالجملة استعمل الجهالة في القدر الجامع بينهما
واريد منه في كل مورد الفرد الغالب منه من باب اطلاق الكلي على فرده **قوله** تقريب
الاستدلال كما في شرح الوافية الخ **اقول** الحديث يحتمل على وجوه احدها ان يكنى
الشيء عن الكلي المنقسم فعلاً على قسمين كاللحم الذي فيه قسم حلال كلحم الغنم وقسم حرام كلحم
الارنب فهذا الكلي بكلا قسميه حلال حتى تعرف الحرام وثانيها ان يكنى عن الكلي الذي يحتمل
الحلية والحرمة من دون ان يعلم بوجود القسمين فيه فعلاً وثالثها ان يكنى عن الجزئي الذي
مندرج تحت كلي في نوعه الحرام والحلال فعلاً على طريق الاستخدام في ضمير كلمة فيه وضمير
لفظ منه واختار شارح الوافية المعنى الثاني ووجهه مع انه خالف الظاهر جميع الفقرات ان
الشيء مكنى عن امر واحد سواء كان كلياً او جزئياً والامر الواحد لو كان كلياً لا يمكن الا ان
يكون له حكم واحد فهو بما انه واحد لا يتصور فيه ما عرفت لكن الاقوى انه في مقام التعارض
بين هذا الظهور وظهور ساير الفقرات في التقسيم الفعلي ووجود القسمين فيه بالفعل
تقديم ظهور ساير الفقرات عليه لانه اقوى منه بمراتب لظهور قوله فيه حلال وحرام في التقسيم
الفعلي وظهور كلمة من في التبعيض وح فيكون المعنى ان الكلي المنقسم فعلاً الى هذين القسمين
فهو حلال فعلاً حتى تعرف الحرام فليس الكلي ح بجميع قسميه حلالاً فالغاية للحكم على
وجه العموم وبعنوانه لا انه غاية لحكم العام حتى يرد عليه ان معرفة الحرام كيف يكون غاية
الحلية المشتبه فلا يرد ما اورده بقوله ومعلوم ان معرفة لحم الخنزير وحرمته لا يكون غاية
لحلية لحم الحمار ضرورة ان المراد من الغاية ان الحكم العمومي ينقطع بالعلم بالحرام منه ولبس غاية

لحلية خصوص لحم الحمار **قوله** الاول دعوى اجماع العلماء كلهم **اقول** لا يخفى ان الذى قام
الاجماع عليه ان كل تكليف الزامى لم يقم عليه بيان عقلى و نقلى لا يجرى فيه البرائة سواء كان البيان
الذى لم يقم عليه بعنوانه الواقعى او بعنوان انه يجب الاحتياط فيما اشتبه حكمه وهو مورد
حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فان اريد قيام الاتفاق على نفس حكم العقل البتى
فلا وجه لتوهم كونه اجماعا مصطلحا وان اريد قيامه على الرخصة والامن من جانب الشارع فى
كان المورد مورد حكم العقل البتى وجرى احتمال كون المدرك لما اتفقوا عليه هو الاتكال
على ذلك الحكم لم يمكن الحدس منه بقوله عم كما اسلفناه غير مرة ثم لا يخفى فيما افاده فى
تحرير محل النزاع واقامة الدليل عليه فانه كان المدعى هذا الذى ادعى الاجماع عليه واستدل
عليه بحكم العقل بقبح العقاب من دون البيان وان كل تكليف لم يقم عليه بيان بعنوان حتى
كونه مشكوك الحكم فهل هو مورد للبرائة او الاحتياط وكان الاستدلال عليه بالاجماع لو
تم وكذا بحكم العقل بقبح العقاب فى محله ولكن لا وجه لجعل الاخباريين مخالفين فى المسئلة ولكان
الدليل غير وارد على مصب النزاع ولا معنى ايضا لما ذكره فيه والمناقشة على الاستدلال
بالايات والروايات فى غير واحد من الموارد بان الاخبارى لا ينكر مفاده بل انما يدعى على
كون اخبار الاحتياط بيانا فان المستفاد منه ان النزاع فى محل اخر لا هذا الذى فرضه و
انكان المدعى ان كل مشكوك الحكم التحريمى بعنوانه الواقعى هل هو مجرى البرائة او مجرى
الاحتياط صح جعل الاخبارى مخالفا وصح المناقشة فى الايات والروايات بما عرفت ولكن
لا معنى للاستدلال عليه بالاجماع لو تم وكذا بحكم العقل بقبح العقاب **قوله** دعوى
ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الخ **اقول** لا يخفى ان ذم العقلاء ليس بمجرد القرار عن
تقبيح العقلاء وذمهم بالاقتحام بما يحتمل فيه الضرر الذى هو نتيجة حكم العقل المذكور
ضرورة انه لا شئ له سوى التقبيح المذكور فالقاعدة المذكورة لا تصلح للبيان اذ لم
يحتمل العقاب من جهة كونه قبيحا فى المورد واذا احتمل العقاب من جهة عدم تمامية البرائة

العقلية عنده اذا قام عنده البيان من جهة كون احتمال الضرر بنفسه بيانا فلا تصلح
القاعدة ايضا للبيان بل الاكتفاء بنفس الاحتمال وبالجملة فالكبرى وهى القاعدة المذكورة
لا تصلح للبيان على كل تقدير ثم لا يخفى ان وجه تقديم قاعدة القبح على قاعدة الضرر
بناء على كونها هى البيان وعلى احتماله بناء على كون البيان نفس الاحتمال كما حققناه
هو انه على فرض تقديم الاولى على الثانية لا يبقى موضوع لها لارتفاع احتمال العقاب
الذى هو الضرر فيكون من قبيل التخصص لا التخصيص بخلاف العكس فانه اما تخصيص من
دون وجه واما تخصيص بالوجه الدائر ضرورة ان مقتضى قاعدة قبح العقاب موجود
وهو عدم بيان شرعى او عقلى على العقاب لا مانع منه من ناحية وجه من الوجوه حسب
الفرض الا كون احتمال الضرر بيانا كما هو التحقيق او كون حكم العقل بوجوب دفع الضرر
المحتمل بيانا فيتوقف عدم حكم قاعدة القبح على احتمال الضرر وهو يتوقف على عدم جريان
قاعدة قبح العقاب حيث انه على فرض جريانها يرتفع احتمال الضرر وقد فرضنا كون
عدم جريانها موقوفا على الاحتمال هذا وجه التخصيص بوجه دائر واما التخصيص بلا
وجه فهو ان فى المقام حكمين من العقل كان لكل منهما مقتضى فى المقام لا مانع منه
الا التمانع بينهما وتوقف جريان كل منهما على تخصيص الاخر بحيث لا يجرى فى المقام
حتى يجرى الاخر فيكون تخصيص قاعدة القبح من دون وجه وورود القاعدة على احتمال
الضرر واما ما افاده شيخنا العلامة المرتضى قدس سره من ان حكم العقل بوجوب دفع
الضرر لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وانما هو بيان لقاعدة كلية
ظاهرية فهو فى غاية الضعف بداهة ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر ارشادى محض
وليس مولويا حتى يكون العقاب على نفس مخالفته هذا الحكم وان لم يكن فى الواقع تكليف
بل التحقيق انه حكم ارشادى لا مانع من كونه بيانا نعم المانع منه ما ذكرنا من كون
الصالح للبيان نفس احتمال الضرر لا حكم العقل بوجوب دفع الضرر هذا مع قطع النظر

هذا وجه ع

عن ورود

عن ورود قاعدة قبح العقاب على ذلك الاحتمال والا فلا احتمال حتى يكون بيانا كما
عرفت فان قلت لا نسلم كون وجوب دفع الضرر المحتمل حكما ارشاديا بل هو مولوي
ويستكشف منه بطريق الملازمة الوجوب الشرعي فيكون عنوان محتمل الضرر من المحرمات
النفسانية التي يترتب عليها العقاب ولو لم يترتب عليه الضرر فصح ما افاده من انه لعلمه
به لا يكون بيانا للتكليف الواقعي نعم وجوب دفع الضرر المقطوع ارشادي محض لمكان
لزوم التسلسل على تقدير كونه مولويا بخلاف وجوب دفع الضرر المحتمل اذ ينقطع بمقطوع
الضرر قلت فيه اولا منع الملازمة كما عرفت انفا وثانيا ليس الملاك لزوم التسلسل
كما عرفت في وجه كون اوامر الاطاعة ارشاديا لا مولويا في مبحث التجري بل الملاك لزوم
اللغوية وهو جار في محتمل الضرر ايضا اذا كان اخرويا حسبما عرفته انفا ثم انه لا باس في تعقيب
المسئلة بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع
حتى يتضح الفرق بين الاحكام العقلية المتوقفة على القاعدة الاولى وبين ما لا يتوقف عليها
كمسئلة وجوب دفع الضرر المظنون فنقول مستعينا بالله ان المنسوب الى معظم الاشاعرة
عدم حكم العقل بحسن الافعال وقبحها وليس المراد عدم ادراك العقول المتعارفة لهما
وانما هو المنسوب الى الاخباريين بل المنسوب اليهم نفي حكم العقل واقعا ويشهد به نفيهم
لحكم العقل بقبح الظلم وحسن الاحسان وصريح العبارات المنسوبة اليهم بان القبيح ليس الا
ما قبحه الشارع والحسن الا ما حسنه فانه لو كان المراد نفي ادراك العقول الناقصة لما صح
نفيهم في العناوين الواضحة الجلية وكذا لم يصح حصرهما بما صدر من الشارع والظاهر ان
النزاع بينهم وبين العدلية في النفي والاثبات راجع الى الحسن والقبح الفاعليين لا
الفعليين والا لم يصح التعليل للنفي بعدم اختيارية افعال العباد كعدم النزاع في ثبوت
الملائم والمنافر للطبع كالنفع والضرر ومنه يظهر ما في استدلالهم على الثبوت بانه لولاه
لزم افحام الانبياء في طلبهم للنظر الى المعجزة حيث انه لا ملزم لقبوله شرعا لعدم ثبوته

حين الامر

حين الامر الا حكم العقل لكفاية اقتضاء الطبع للفرار عن الضرر المظنون بل المحتمل من دون
الابتناء على القاعدة المذكورة نعم يمكن ادراجه تحت القاعدة من جهة حكم العقل بقبح
ترك شكر المنعم بعد كون النظر في معجزة سفيره من انحاء شكره فترك النظر فيها مع احتمال كونه
سفيرا ترك للشكر المحتمل من دون عذر حيث لا يجري قبح العقاب من دون البيان في المقام
لكون نفس الاحتمال بيانا عقليا في هذا الحال كما سيتضح وجهه وكيف كان فاستدل
الاشاعرة بكون الافعال منسوبة الى الله تع لكونها حادثة محتاجة وهو علة العلل واجيب
بقضاء الوجدان بالفرق بين حركة المرتعش والحركة الاختيارية اقول لا يخفى عدم انكار
الاشاعرة للفرق المذكور بحسب الوجدان وانما يدعون ان عادة الله تع جرت بمقارنة هذه
الافعال للارادة من دون الاستناد اليها اللهم الا ان يدعى حكم الوجدان بالاستناد
المذكور لكن الاحسن الجواب بعدم منافاة كونه تعالى علة العلل لاستناد الافعال الى العباد
حيث كونه تعالى علة لوجود السعيد والشقي مراعاتا للنظام الاتم الاحسن فاذا وجد كان
من لوازم طينة الاول ارادة الفعل الحسن ومن مقتضيات فطرة الثاني اختيار الافعال
القبيحة فالافعال مستندة الى الارادة وهي مستندة الى فطرة الفاعل التي من لوازم
ذاته فلا ينسب اليه تعالى الا ايجاد العباد الذين هم مختلفون في السعادة والشقاوة وهما
من الذاتيات التي لا تعلل والوجود خير محض فيكفي في اختيارية الافعال توسط الارادة
ولو كانت هي بنفسها غير ارادية لكن وجه عدم اراديتها ليس انه تعالى اجبر العباد بها
بل التي اجبرته هي اقتضاء طبع الفاعل الذي من لوازم ذاته ولم يصدر عنه تعالى الا الوجود
ولو شئت توضيحه فلاحظ انه تعالى بحسب النظام الاتم ودرعاية المصالح التامة اراد خلق
الحية والعقرب وكذا خلق الغنم والابل مع علمه بان الطائفة الاولى لا يصدر منها الا الشر
والثانية لا يصدر منها الا الخير فهل يصح استناد الفعل الحسن او القبيح اليه من جهة ايجاده
الطائفتين او من جهة علمه بصدور الافعال منهما كلا ورد اشار ان قلت نعم لكن لا وجه لتحسين

الاولى م

الفاعل

نفاعل الخير وتقبيح لفاعل الشر قلت توسط الارادة كاف للتحسين و التقبيح عقلا
ولو كانت مباديها غير ارادية حيث لا يعقل ارادية المبادي ايضا ضرورة كون وجود الفعل
منها وهو غير ارادي وليس فعل العبد اقوى من فعل الله تعالى من حيث الاختيار به مع
كون ارادته عين ذاته تعالى فلو كانت تكون كاشفة ارادته مخلوقة له لزم مخلوقية ذاته له تعالى
اللهم الا ان يدعى ان ايجاده تعالى لمن يعلم انه يفعل القبيح بمقتضى خبث فطرته وانه تعالى
يعاقبه لافعاله قبيح ولو لم يكن نفس العقاب قبيحا حيث صححنا العقاب و ان صحح المقتبح لكنه
كان يرى واستدل العدلية على المطلوب بانه لولاه لزم جواز ظهور المعجزة بيد الكاذب فانه
لا مدفع لاحتمال ذلك الا قبحه من الحكيم ولا دليل على جريان عادة الله على عدم ظهورها
بيده بجواز كذب جميع الانبياء العياذ بالله ثم الاحسن صرف الكلام عن بيان سائر ادلة
الطرفين بعد وضوح المقصود الى تحقيق القول بانهما ذاتيان او مختلفان بالوجوه و
الاعتبارات ويمكن جعل النزاع لفظيا فان من قال بالثاني لاحظ ذوات الافعال
كالضرب حيث انه يختلف باختلاف قصد التاديب و التعذيب و من قال بالاول لاحظ نفس
العناوين كعنوان التاديب و التعذيب حيث ان الاول حسن بالذات والثاني قبيح كذلك
ويمكن جعله لفظيا بوجه اخر وهو ان العناوين وسائط للثبوت في طرو الوصفين للافعال
ضرورة ان معروضهما نفسها لا العناوين بل هي واسطة وعلة فان من قال بانهما بالوجوه
اراد كون الوجوه علة لعروضهما فكانه قال ان الحسن و القبيح بسبب العناوين ومن قال بانهما لذاتية
اراد محل عروضهما فكانه قال ان المعروض نفس الافعال و يحتمل ان خصمه قائل بان المعروض
هو الوجه و العنوان و يمكن جعله واقعيا حيث انه يجوز ان يتخيل ان الكذب قبيح حتى في صورة
كونه سببا لانجاء المؤمن لكن العقل يجوز صدور ذلك القبيح لانه يصير حسنا ح لكن
الاقوى على هذا صيرورته حسنا من جهة عروض المصلحة بداهة ان صحة صدوره عقلا
لا معنى لها الا صيرورته حسنا وكذا سائر الافعال كالصدق مثلا ويمكن كون البحث

راجعا الى تحقيق المعروض للوصفين فيكون النزاع في كون معروضهما نفس الافعال او
ان العناوين علل للثبوت فيحسن الضرب بسبب عنوان التاديب و يقبح بسبب عنوان
الايذاء فلا يجوز اجتماع الامر و النهي في واحد او ان المعروض لهما هو العنوان فالموصوف
بصفة الحسن و معروضه هو عنوان التاديب كما ان معروض صفة القبح هو عنوان
الايذاء فعليه جاز الاجتماع لكن الاقوى على النزاع الاول التفصيل بين الافعال فبعضها
مما هو حسن او قبيح بحيث يمتنع عروض الوصف الاخر عليه كحسن الايمان وقبح الشرك
وبعضها مقتض لاحد الوصفين بنفسه لو لم يمنع عنه ما يوجب تغيره عما هو عليه
كالصدق و الكذب و بعضها بنفسه لا يقتضي شيئا من الوصفين الا ان يعرض عليه ما
يقتضي احدهما كشرب الماء واكل الطعام وغيرهما من المباحات العقلية و بالجملة فالكلام
غير منقح ومحل النزاع غير مشخص اصلا فالمعتبر المسئلة بتحقيق الملازمة بين حكم العقل
وبين حكم الشرع والمراد من الاول حكم العقل بحسن شيء او قبحه لا ادراكه المطابق
ادراكه لاحكام الشارع كما ان المراد من الثاني حكم الشارع بحسن الشيء لا زما كان الوجوب
او جائزا كالاستحباب او قبحه اللازم كالحرمة او الجائز كالكراهة او حكمه باستواء الفعل
والترك فان الاباحة ايضا من المجعولات الشرعية لا مجرد عدم الحكم الالزامي الموجود في
البهائم والاطفال و المجانين واما تصديق الشارع لاحكام العقل فانه ليس الا من جهة انه
واحد من العقلاء ولا ربط له بحكم الشرع اصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان هنا قضيتين
مشهورتين احداهما الكلية الناطقة بان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع فان العقل
قبل الشرع يحكم بقبح الظلم لزوما فنعلم جزما بحكم الملازمة المذكورة ان الشارع ايضا
حكم بقبحه اللازم فيحكم بالحرمة بلا مراجعة الى الشارع فيقضي على طبقه حكما جزميا من دون
لزوم التشريع وهذا معنى ان العقل من الادلة الشرعية والثانية الكلية القائلة
بالعكس وهي كل ما حكم به الشرع حكم به العقل فان الشارع حكم بوجوب الصلوة فنعلم انها

من جهة ان احكامه مبنية على الجهات العقلية الواقعية لان العقل ايضا حاكم بحسنه اللازم
لو اطلع على تلك الجهات الاول من قبيل الدليل اللمي والثاني دليل انى اما الاول فمقتضى
التحقيق ان مجرد العلم بوجود المصلحة في الشيء ليس علة تامة للحكم الشرعي حيث ان الشارع
كما يلاحظ المصالح في الشيء لا بد له ملاحظة المصلحة في التكليف ايضا فربما يكون في
الشيء مصلحة لازمة لكن الشارع لا يرى المصلحة في التكليف فيكون مما سكت الله عنه ضرورة
انه تعالى ليس في جعل التكاليف نحو عباده الا كسائر العقلاء في جعل القوانين بالنسبة الى
عبيدهم الا ترى ان مجرد محبوبية الثلج في الصيف في مكان مخصوص لا يوجب طلبه من العبد الا
بعد ملاحظة حسن نفس الطلب ايضا اذ ربما يكون في الطلب مفاسد كصيرورة ذلك الطلب سببا
لخروج العبد عن الطاعة بعد ذلك او كون امتثال العبد علة لوقوعه في خطر عظيم لوقوع
السبع او قطاع الطريق في سبيله وبالجملة لا بد للشارع من ملاحظة السلسلتين من المصالح
احداهما راجعة الى المطلوب والاخرى الى الطلب فكما لا يكفي وجود السلسلة الثانية مع فقد
الاولى فكذلك العكس ومنه يظهر عدم كفاية المفسدة في الشيء في النهي عنه مع عدم
مراعات المصلحة في نفس النهي ويدل عليه ان جعل الاحكام الفرعية في صدر الاسلام وقع
على سبيل التدريج لعدم المصلحة في جعلها دفعة واحدة مع ان جميع الواجبات كانت ذات
المصالح اللازمة في جميع الازمنة عقلا فان حسن الصلوة والزكوة والجهاد وغيرها عقلا
لا يتفاوت في العام الاول من البعثة او العام الثاني او الثالث الى زماننا هذا نعم التفاوت ورد
في حسن الطلب وعدمه وكذلك المفسدة في شرب الخمر مثلا التي يحكم بها العقل من الامور التي
لا تحدث في خصوص زمان دون زمان قبله وانما التي اخرت النهي الى زمان خاص هي غاية
المصلحة في انشاء النهي وكذلك العقل لا يرى فرقا بين ساعة واحدة قبل بلوغ الصبي حد الحلم
او ساعة واحدة قبل اكمال خمسة عشر من السنين وبين ساعة البلوغ في مصالح افعاله ومفاسدها
خصوصا اذا كان كامل العقل لطيف القريحة فاذا كان الصبي كامل العلم والعقل عالما بقبح

قتل المؤمن بل النبي مثلا قبل ساعة من بلوغه فهل يحكم العقل بقبح صدوره منه في ذلك
الحال قبحا شديدا في غاية الشدة على حد قبحه حال بلوغه او بعده من دون فرق اصلا او يحكم
بالفرق لا شك ولا ريب في الاول مع ان الشارع حكم بالفرق وغاية للمصلحة النوعية واما
معنى كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الافعال لزوم رعاية تلك المصالح والمفاسد
وعدم كفاية مجرد حسن الامر والنهي وبالجملة ان الجهات الراجعة الى الافعال ايضا مما يجب مراعاته
وكانت لها المدخلية في الانشاءات كمدخلية المصالح الراجعة الى نفس التكليف لا انها
بنفسها علة تامة للحكم بحيث لا تلزم رعاية الثانية كما ان للثانية ايضا ليست علة تامة
للحكم نعم الا في الاحكام الصورية والاحكام الطريقية فان عدم ملاحظة المصلحة في الطلب كاظهار
شوكة السلطان عند سفير سلطان اخر الذي لا يتحقق الا بطلب شيء صعب الحصول قد يوجب
الامر به فيظهر به شوكته ومطاعيته بكون العسكر كيف يسارعون ويتسابقون الى طاعته مع عدم
جهة حسن في الفعل بل قد يكون له وجه قبيح لكونه سببا لزيادة مصادرات الدولة وكما في الاوامر
الامتحانية مثل ما يامر المولى عبده بكنس المكان المخصوص وكان من قصده امتحانه في انه يستعد
الدرهم الذي وضعه هناك ام لا والفرق بينه وبين الاول ان المصلحة هناك في الفعل بعنوان
امتثال الامر وفي الثاني في مجرد الامر فلو التفت العبد الى قصده وصرح بغرضه لم يجب عليه
الكنس بخلاف الاول ويشتركان في عدم المصلحة في نفس الفعل المأمور به ومن قبيل ذلك
الاوامر الطريقية لان وجوب تصديق العادل والعمل على طبق قوله ليس بحسن في العمل بل على تقدير
مصادفته للواقع كان المصلحة ادراكه وعدم فواته وتنجزه عليه وعلى فرض مخالفته له المصلحة
تسهيل الامر على العباد واما الثاني فمقتضى الانصاف ان حكم الشارع بالوجوب يكشف
عن جهة حسن ذاتي في الفعل كما ان حكمه بالحرمة لا يكون الا لاجل وجه من الوجوه المقبحة
في ذاته فكذلك غيرهما من الاحكام ولا يمكن الجزاف كما لا يمكن كفاية المصلحة في التكليف
في الاحكام النفسية الجدية وكذا لا يمكن مراعات عروض الحسن العقلي والشرعي او طرو القبح

العقلي والشرعي على الافعال بعد الامر والنهي في حدوث الداعي على انشاء الاحكام
فلعا وقد يستدل على عدم لزوم وجود جهة الحسن في ذات الفعل بل كفاية عروض تلك الجهة
عليها بعد الطلب بالنقض بالعبادات فانها لا يقع الا بقصد الامر والامر لا يكاد يتعلق
الا بعد اشتمالها على الوجه الحسن ولا يكاد اشتمالها عليه الا بعد اجتماع جميع قيودها فيها
التي منها قصد الامر وداعي التقرب اليه تعالى باطاعة امره بخلاف عدم اعتبار كون
الافعال ذوات الوجوه الحسنة لحكمه فيرتفع المقدمة الثانية فيكون الامر متعلقا بتلك
الهيئة الخاصة المقيدة بقصد الامر التصوري ولا يرد عليه ان قصد الامر التصوري لا يكفي
في اشتمال الفعل على الوجه الحسن بل اشتماله عليه مما يتوقف على قصد حقيقة الامر لكن
قد عرفت في مبحث القطع ان قصد الامر بهيئة العبادة مع ما اشتملت عليها ومنه نفس قصد
الامر مما يلزم عليه الدور في مرحلة التصور ايضا ولو على مذهب من يقول بالمجاز فيرد عدم
لزوم تعلق الامر بالحسن ذاتا او عرضا واما قصد الامر بما سوى هذا القيد من سائر الاجزاء
والشرائط الذي هو راجع الى عدم قصد نفس الهيئة رافع للاشكال مطلقا حتى على المذهب
المقصود **قوله** الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية الخ **اقول** اقول فيه ان الشبهة
الموضوعية التي انعقد الاجماع من كلتا الطائفتين على عدم وجوب الاحتياط فيها هي ما
اذا حصلت من جهة اختلاط الامور الخارجية لا مثل المقام الذي لا طريق للعرف اليه بل هو
ان منشأ القول باصالة البراءة فيها اما الاجماع واما الاخبار فالاول قد عرفت ان معقده
اختلاط المميزات الخارجية التي يرجع فيها الى اهل العرف واما الثاني فالظاهر من قوله
كل شيء فيه حلال وحرام الخ ان منشأ الاشتباه وجود القسمين فيه بالفعل وعدم العلم
بالدواعي المشتبهة في اي واحد منهما **قوله** واحتمال كون الغرض من التكليف الخ **اقول**
ملخص ما افاده في توجيه كلام السيد ابو المكارم قده ان الغرض من التكاليف كونها هي
الداعية للامتثال بمعنى انه لو لم يكن للمكلف باعث وداع اليه من قبل نفسه كان هو الداعي على

له فيصح في التوصليات ايضا فاذا كان الغرض منها هو الامتثال كان حصوله بداعي الاحتمال
محالا ابدا لا يقال لا نسلم كون الغرض حصول الامتثال لاحتمال كونه هو مطلق الفعل لان
احتمال كون الغرض منه ذلك ولو مع عدم قصد الطاعة او كون الغرض من التكليف مع الشك
فيه اتيان الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوبا للآمر
مدفوع بانه ان دل الدليل على وجوب اتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية
اعني ان للشاك من التكليف بنفس الفعل لكفاية نفس الاحتمال في حصول غرض الامر والا فثبت
المطلوب هو عدم حصول الغرض بالتكليف الواقعي فيكون قوله واحتمال كون الغرض من
التكليف الخ جوابا عن السؤال المقدر وقوله مدفوع بانه ان دل الدليل الخ جواب عن السؤال الثاني
من الترديد وهو قوله او كون الغرض من التكليف الخ على طريقة اللف والنشر المشوش ولم يجب عن
الشق الاول من الترديد وهو قوله واحتمال كون الغرض الخ لمكان وضوحه **قوله** وما
المستصحب هنا ليس الا براءة الذمة من التكليف الخ **اقول** فيه ان عدم المنع من الفعل كالمنع
عنه من الامور الجعلية الاختيارية فانه ايضا بيد تصرف الشارع جعلا ورفعا فهو كالاحكام
الوجودية مما يقبل الاستصحاب من دون ملاحظة ترتب الآثار الشرعية عليه بلا واسطة
فيترتب عليه الآثار العقلية للاحكام الشرعية اذا كانت مترتبة للحكم الشرعي المطلق الاعم
من الواقعية والظاهرية كحكم العقل بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية واستحقاق العقاب
على الترك والثواب على الفعل فان جميعها من الاحكام المترتبة على مطلق الحكم الالزامي
الشرعي من دون نظر الى كونه واقعيا او ظاهريا نعم الاثر العقلي المترتب على الحكم الواقعي
بما هو هو غير مترتب عليه فيحصل القطع بعدم استحقاق العقاب جدا من دون حاجة
الى ضم حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان بل لا معنى له اصلا لمكان الاستصحاب الوارد
عليه كما لا يخفى **قوله** فانصحابها في القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب فتأمل الخ
اقول قد يستصحب البراءة الثابتة حال الصغر المستندة الى حكم العقل بعدم صحة تكليف

الصبي المميز وفيه اشكالات منها ما عرفت مع جوابه وهو ان نفي التكليف ليس تكليفاً شرعياً
حتى يترتب عليه تعبداً استصحابه لا آثار العقلية لعدم التكليف ومنها انه على تقدير كونه
حكماً شرعياً من الاحكام المستندة الى الحكم العقلي بطريق الملازمة وكما لا مسرح للاستصحاب
فيه كذلك لا مسرح له فيها كما ستعرف انشاء الله تعالى في محله مع الجواب عنه ومنها تبدل الموضوع وقد
يستصحب عدم الحكم الثابت ازلاً ولو حال عدم ثبوت الموضوع وهو وان كان مقارناً للحكم العقلي ايضاً
ولكنه ليس مستنداً اليه وموضوعه ليس الصغير وكذا منشأه ليس الصغر فلا مانع منه اصلاً و
لعل اشارة اليه في امره بالتأمل **قوله** فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول الخ
اقول يرد عليه اولاً ان ايجاب الاحتياط وكذا ايجاب التحفظ من الاحكام الطريقية لا النفسية
ولا المقدمية نعم قد عرفت سابقاً ان خصوص ايجاب التحفظ مما يمكن كونه تكليفاً نفسياً على
طريقة الوجوب التهيؤي وعلى اي تقدير فالوجوب الطريقي وكذا التهيؤي كاشفان على وجه
الان عن كون التكليف الواقعي منجزاً وانما لا يكشف عنه اذا كان وجوبهما نفسياً صرفاً
بحيث لا يكون تهيؤياً ايضاً فاذا كان ظاهر التهلكة المنهي عنها في الاية الهلاك الاخروي
كما هو المراد من الايراد الذي اورده على نفسه فيستكشف منه جعل ايجاب الاحتياط وهو
من الاوامر الطريقية فيكشف عن تنجز التكليف كذا جعل ايجاب التحفظ اما على وجه الامر
الطريقي فحسبما عرفته واما على وجه الوجوب التهيؤي فحيث انه وان كان وجوباً نفسياً على ما هو
التحقيق كما اوردناه على صاحب حاشية المعالم ره ولكنه وجوب نفسي كان حكمته الوصول الى
الواجبات الاخرى بخلاف سائر الاحكام النفسية فيكون كاشفاً عن تنجز التكليف الواقعي الذي
شرع للوصول اليه وبالجملة العقاب على المجهول انما يقبح اذا كان بلا بيان اما اذا استكشف
وجود البيان بايجاب الاحتياط فلا يقبح قطعاً وثانياً انه مناف لما اجاب عنه سابقاً في الاشكال
على الحديث من حيث ان رفع العقاب على ما لا يعلم واضرابه مما استقل به العقل فلا وجه للامتنان به
على العباد مع ان سياق الحديث الامتنان عليهم بان معنى الرفع ترك ايجاب الاحتياط والتحفظ

ليكون اعم من الدفع وهنا احال الايجاب المذكور لمكان استلزامه للقبح وكذا ينافي ما اجاب
عن الاشكال الذي اورده على نفسه من حيث ان عدم المؤاخذة ليس من الآثار الشرعية بان
دفعه برفع منشأ الانتزاع وهو ايجاب الاحتياط وكذا ينافي ما اورده مراراً على اهل
ادلة البرائة بان ما ذكره الاخباري من ايجاب الاحتياط والتوقف على تقدير تماميته وارد
عليها ضرورة انه انما يرد عليها اذا كان طريقياً فالتحقيق في الجواب ان الظاهر من التهلكة
وان كان العقاب الاخروي الا انه حيث لا بيان غير هذه الاخبار وان العقاب من دون
البيان قبيح فلا يجوز الحمل على ظاهره وهذه الاخبار لا يصح جعلها بياناً لمكان لزوم الدور
من بيانيتها اذ يتوقف على امكان حمل التهلكة على ظاهرها وهو موقوف على البيان وهو
موقوف على كون هذه الاخبار بياناً بحسب الفرض وهو موقوف على كون التهلكة بمعناها
الظاهر فيه وهو العقاب لكن لا يخفى ما فيه من القلب حيث ان التهلكة بمعناها الظاهر
في العقاب فيكون القضية مسوقة لايجاب الاحتياط الذي هو البيان وصرف هذا الظاهر عن
ظهوره يتوقف على قرينة نقلية او عقلية والاولى مفقودة والثانية يتوقف على عدم
وجود البيان وهو متوقف على صرف الظاهر عن ظهوره وهو دور فتأمل **قوله** فلا
يكون اعم منه **اقول** المراد منه عدم جواز معاملة الاعم المطلق معه وبيانه ما افاده
بقوله فان ما ورد فيه نهي الخ والمخصص له وان كان قوله كل شيء مطلق الخ اخص من اخبار
التوقف لاختصاصه بالشبهة التحريمية ولكنه لا يشمل بعض موارد الشبهة التحريمية وهو
مورد تعارض الخبرين ويشمله اخبار التوقف فاذا خصصناها به يجب اخراج الشبهة التحريمية
التي لا نص فيها منها دون مورد التعارض والمفروض قيام الاجماع على عدم التفكيك بينهما
فيؤول النسبة بينهما من جهة الاجماع المركب الى العموم من وجه ولكن لا يخفى ان اخبار
التوقف مع ذلك اعم منه لشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي من الوجوبية و
التحريمية موضوعية او حكمية بخلاف هذا الخبر فيخصص به بان يحمل هذا على الشبهات البدوية

مطلعاً أو ذاك على المقرونة بالعلم الاجمالي فلو توهم لزوم تخصيص الاكثر قلنا بان الشبهات
الغير المقرونة بالعلم الاجمالي قبل الفحص بقياد اخلة فيها دونه كان الشبهات المقرونة به
في غير المحصور داخلة فيه دونها ولعله الى هذا اشار بالامر بالتامل **قوله** مع ان
جميع موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف الخ **اقول** المراد منع اعمية اخبار التوقف منه
بوجه آخر لان جميع موارد الشبهة وجوبية كانت او تحريمية او حكمية تشتمل على جهة احتمال
الحرمة ايضاً ولو من حيث الاعتقاد ولكن لا يخفى انه لا يوجب قلب النسبة اذ الاشتمال على
حيثية الشبهة التحريمية من وجه آخر لا ربط له من هذه الحيثية فلا يوجب الاعمية بحسب ما هو
المبحوث عنه ولعله اليه اشار في امره بالتامل **قوله** واذا تبين لك ان المقتضي الخ
اقول لا انصاف كون الامر بطرح الخبر الشاذ النادر للارشاد الى رجحان ترك الاقتحام
في الشبهة على سبيل الرجحان المطلق المشترك بين الالزام والندب فيكون الاستشهاد بتثليث
النبي صلى الله عليه وآله من مصاديق هذا العنوان لانه صدق بمجرد المناسبة فعليه هذا لا يضر في الاستشهاد
المذكور وجوب الاجتناب في المورد المستشهد له وعدمه فيما استشهد به ضرورة ان الاستشهاد
بلحاظ مطلق الرجحان كما ان الامر في المستشهد له ايضاً بذلك اللحاظ ان قلت ان في الرواية تقرير
السائل على جعله حيث ان المسئول عنه هو الحكم الكلي في مورد تعارض الخبرين فاللازم ازالة
شبهته من حيث ايجاب الرجوع الى احدهما المعين لا التطبيق على قاعدة الاحتياط و
الاستشهاد برجحانه او وجوبه في مقام الشبهة قلت الشبهة موضوعية لا يمكن ازالته
ضرورة وجود ملاك الحجية في كلا الخبرين والا لا معنى لفرض التعارض بينهما فيكون
الاشتباه في ان ايهما يكون صادراً فارشدهم بامره هذا الى اخذ المشهور وطرح غيره
اشارة الى ما سبق منا غير مرة من ان اعراض المشهور لخبر كان بمرأى منهم وجامعاً لشرائط
الحجية كاشف عن جهة خلل فيه قد اطلعوا عليه لكمال مهارتهم في صحة الاخبار وسقمها ولم
يطلع عليها الراوي فلعله اشار اليه بامره بالتامل **قوله** بمقتضى قوله تعالى وما اتاكم عنه

فانتهوا الخ **اقول** الاستدلال بالآية مما لا وجه له لان المسئلة عقلية محضة والاستدلال
بها على فرض حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكاليف المعلوم بالاجمال مما لا يحتاج اليه
وعلى فرض عدمه لا يخرج الدليل عن كونه عقلياً مضافاً الى ان الامر ارشادي تابع لما
يرشد اليه ويمكن ان يكون طريقياً والمراد به ان طريق الامتثال لنواهي الله تعالى امتثال
نواهي الرسول صلى الله عليه وآله او ان طريق معرفة نواهيه معرفة نواهي الرسول صلى الله عليه وآله وعليه ايضاً كان تابعاً
في الوجوب والندب لما علية نواهي الرسول بحسب الكيفية ولا يستفاد منه شيء من الوجوب
والندب نعم انما يحتاج الى الاستدلال بها لو كان نفسياً فيكون دليلاً على وجوب
اتباع النواهي الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله واقعاً فعلى التوهم عدم تنجز العلم الاجمالي اذ لولاها
جرى توهم انه لا يجب الا الانتهاء عما علم من النواهي تفصيلاً دون المشكوك منها والمعلوم
بها بالعلم الاجمالي ولا ينافي ح كون مسئلة تنجز التكليف بالعلم الاجمالي عقلية قضية
على وجه التعليق كما اسلفناه لا التنجيز فيتوقف على استكشاف فعلية التكاليف المعلوم
بالاجمال وعدم ترخيص من الشارع وكلاهما يستكشفان من الاية فتم لكن لا يخفى ظهورها في
الارشاد **قوله** والجواب ولا يمنع تعلق التكليف الخ **اقول** هذا الجواب مخالف للتحقيق
ولما حققه غير مرة فان ادلة حجية الاخبار لا تقتضي ازيد من كون مؤداها بمنزلة الواقع
في حال الجهل به لا ان التكاليف الواقعية منقلبة الى موجباتها بحيث لا يكون حكم واقعي
اصلاً في موارد عدم تادية احدى تلك الطرق اليها نظراً الى لزوم التصويب بناء عليه هذا
اذا قلنا ان قضية تلك الادلة جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي بحيث كان بدلاً عنه على
تقدير المخالفة وموجباً لتنجزه على المكلف على فرض المصادفة واما اذا قلنا بان مفادها
مجرد جعل هذه الطرق حجة على المكلف كالحجة العقلية فالامر واضح وكذا اذا قلنا ان
مفادها جعل الظن المستفاد منها منزلة العلم نعم لو قلنا بان اصابة احدى الطرق شرط في
فعلية الاحكام الواقعية بحيث كان متعلق العلم الاجمالي الذي هو نفس الاحكام الواقعية

المرد بين احدهما شانياً امرها كان له وجه لكن التحقيق خلافه وان كان في صورة اداها على
خلافه مما لا محيص عن الالتزام بشانيته هذا عن لزوم المضادة او المناقضة كما اسلفنا
في اوائل المبحث واما الجواب الثاني ففيه ايضاً ما سياتي في محله من ان تبدل العلم الاجمالي
الى العلم التفصيلي والشك البدوي بعد تنجز التكليف مما لا يوثر في رفع التنجز الثابت من
جهة عدم حدوث العلم الاجمالي حيث ان وجوب الاجتناب من اثار التنجز السابق ولا يعتبر
بقاء العلم نعم الا اذا حصل الانطباق القهري او حصل العلم بعد بقاء التكليف بعد
الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال او حصل الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال مقارناً
للعلم الاجمالي فعلى هذه التقادير لا يلزم الاحتياط بعد ذلك والتحقيق في الجواب عنه
باحد الوجهين الاول انه اذا وجب الاحتياط عن بعض اطراف المعلوم بالاجمال بسبب اخر
غير سبب العلم الاجمالي قبله كان العلم غير مؤثر في التنجز لجريان اصالة البراءة في سائر الاطراف
من دون معارض وتنجز فان علم بهذا السبب قبل العلم كما كان سببيته ايضاً قبله او مقارناً
فهو واضح واما اذا حصل العلم به بعده فكذلك ايضاً لانكشاف وجود التكليف الفعلي في بعض
الاطراف فتح وما اوردناه انما هو اذا كان ذات السبب الاخر حادثاً بعد العلم كما اذا لاقى
بعض الاطراف المعلوم وجود المتنجس بينها بالنجاسة او خروج عن محل الابتلاء بعده كما افاده
على ظاهر كلامه في تلك المسئلة حيث لم يفرق في حدوث تلك السببية خروج بعض الاطراف
عن محل الابتلاء بين حدوث العلم بعده وبين حدوثه قبله او مقارناً له والاقوى ما عرفته
من التفصيل وما نحن فيه من هذا القبيل فان الظفر بالامارة بعد العلم الاجمالي كاشف
عن ثبوت التكليف على مؤداها قبل ذلك الثاني يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان
المعلوم بالاجمال قد يكون معنوناً بعنوان واقعي قد اختفى علينا تميزه وتشخيصه في مرحلة
الظاهر فهو بذلك العنوان ممتاز واقعاً قد تنجز التكليف المتعلق به بحسب الواقع بها او بعبارة
اخرى متعلق العلم شيء معين واقعاً غير معين عند المكلف سواء كان ذلك العنوان من جهة

خصوصيته سبب للتكليف كالعلم بحرمة واحد من قطيع غنم بواسطة كونه موطوء الراعي
او غيره او كان من جهة بعض اوصاف الغنم كالعلم بحرمة الغنم الابيض من القطيع ومن كلتا
الجهتين وقد يكون واحداً بلا عنوان فعلى الاول لا يرتفع الاشتغال الثابت بالعلم الا
بعد العلم بالاجتناب عما علم كونه متعلق التكليف واما على الثاني فيكفي العلم التفصيلي
بالمقدار المعلوم بالاجمال ولا مجال لتوهم ان هذا المقدار لعله غير ما علم به واقعاً اذ المعلوم
بالاجمال ليس حسب الفرض ممتازاً بعنوان واقعي ضرورة انه لا واقع له بالاضافة الى كونه
معلوماً للمكلف بداهة انه لو فرض حرمة جميع تلك القطيع بحسب الواقع ليس للعالم بالواقع
ان يقول ان المعلوم بالاجمال بحسب الواقع دون ذاك فيحصل الانطباق القهري اذ المعلوم
بالاجمال هو الواحد لا بعينه والمفروض الظفر به تفصيلاً ومفروض المبحث من هذا القبيل لان
المعلوم بالاجمال التكاليف الواقعية بلا عنوان فالظفر بالامارات بذلك المقدار يوجب
الانطباق القهري **قوله** وان شك فيه من جهة الشك في قبول التذكية الخ **اقول**
لا يقال ان الشك في قبول التذكية وعدمه ناش عن الشك في كون الحيوان ماكول اللحم
فاذا حكمنا باصالة الحل على انه ماكول اللحم لا يبقى الشك في قبول التذكية لان قبول
التذكية في الحيوان انما يلاحظ خصوصية له مقارنة للحلية كما قد يجتمع مع حرمة الاكل
ايضاً وليس من اثارها بل لو كان من اثارها كان من اثار الحلية الواقعية بالعنوان الواقعي
لا لهما مطلقاً ولو تستظاهراً حتى يستظاهر بالاصل ويترتب عليها قبول التذكية كما
توهم **قوله** فهو امر عدمي الخ **اقول** الظاهر بل المقطوع كون الاثر مترتباً على اتصاف
الشيء بكونه طيباً فكونه عدمياً او هو ما لا يستفاد لا يثبت اتصافه بهذا الوصف العدمي
واما الاتصاف بهذا الوصف فليس له حالة سابقة لا وجوداً ولا عدماً **قوله** نظراً
الى ان الشارع بين حكم الحمر الخ **اقول** تحقيق المقام يستدعي رسم مقدمة وهي ان
النهي والامر يعتبر على انحاء احدها ان يكون كل واحد منهما متعلقاً بافراد الطبيعة دون ان

نعلم بهما معا من قبيل الواسطة في الاثبات بمجرد الجمع في التعبير كما في قولنا اكرم هؤلاء مشيرا الى افراد خاصة فالموضوع في قولنا اكرم العلماء وكذا لا تكرم الفساق انما هو نفس المصاديق وانما تعلق الخطاب بالطبيعة على حسب ظاهر القضية لمجانبة الاطناب او لتعسر ضبط الافراد وتعددها ولكن الحكم متعلق بنفس الافراد وفي هذا القسم لا اشكال في تعدد الكبرى بحسب تعدد المصاديق فالشك في واحد من المصاديق يرجع الى الشك في الكبرى المنطبقة عليه ايضا ولا مجال للبحث في ان العلم بمجرد الكبرى هل هو كاف في تنجز التكليف او يحتاج الى العلم بالصغرى لعدم انفكاك بين العلم بهما كعدم الانفكاك بين الشك فيهما والثاني ان يكونا متعلقين على الطبيعة من حيث سرايتها الى الافراد بحيث كانت الطبيعة واسطة في ثبوت الاحكام على المصاديق فيتحلل الحكم باعتبار تعدد وجود افراد الطبيعة الى احكام متعددة وعلى هذا ايضا كان الشك في المصداق موجبا للشك في نفس الحكم كما في القسم الاول والثالث ان يكونا متعلقين بالطبيعة من حيث وجودها بحيث كان نفس الطبيعة من حيث وجودها مطلوبة ومبغوضة ففي هذا القسم كان للحكم المتعلق بها اطاعة ومعصية واحدة فان حرم شرب الخمر وارتكب المكلف بشرب واحد من مصاديقه وتحقق العصيان لم يكن محذور في شرب سائر المصاديق اصلا كما ان الامتثال لهذا النهي لا يتحقق الا بترك الطبيعة المتحقق في ترك جميع الافراد ضرورة تعلق النهي باصل الطبيعة بخلاف القسمين الاولين حيث ان لكل من المصاديق حكما له اطاعة ومعصية مستقلة وكذا الوجوب اكرام العالم فان اطاعته يتحقق باكرام واحد من العلماء وعصيانه يتحقق بالترك مطلقا فاذا اوجد المكلف الطبيعة في ضمن اكرام واحد او اكثر في ضمن امتثال واحد لم يبق مجال للاطاعة بعده كما هو واضح اذا عرفت هذا فاعلم ان ما افاده قدس سره انما يسلم في القسمين الاولين من النهي كما كان كذلك في الامر واما في القسم الثالث فلا وجه لجريان البراءة العقلية فيه بعد العلم بالكبرى كما هو كذلك في الوجوب لان هو من هذا القبيل فكما اذا وجب اكرام

طبيعة العالم وعلم بالفرد الخاص يحكم العقل بوجوب امتثاله في الفرد المعلوم ولا يكتفي بالفرد المشكوك فكذلك اذا حرم اكرام العلماء وجب الاجتناب عن جميع الافراد لوجوب الخروج عن عهدة التكليف المعلوم فكما قلت بوجوب الخروج عن عهدة التكليف المعلوم وان العلم بالكبرى كاف في حصول التنجز في الوجوب فكذلك لا بد ان تقول في المحرم ايضا بانه يكفي العلم بالكبرى ولا يحتاج الى العلم بالمصداق لان التكليف تكليف واحد له اطاعة واحدة ومعصية واحدة نعم يعتبر عقلا في صحة الامر والنهي الفعليين من وجود فرد واحد من الطبيعة المأمور بها او المنهي عنها المبتلى به فعلا والا لقبح التكليف بالجملة الا انه كالامر في جميع هذه المقامات فان فرض في الامر انحلال التكليف الى تكاليف متعددة حسب تعدد المصاديق لسرايته من الطبيعة الى الافراد كذلك نفرض في النهي ونقول فيه كما في القسمين المتقدمين ولا زم جريان البراءة العقلية في المقامين عن التكليف في القسم الثالث فيفرض في النهي ايضا كذلك ولازمه عدم جريانها في كلا المقامين فاي وجه للتفرقة بينهما وقد يقال في الفرق ان المطلوب في الطبيعة المأمور بها ايجاد الفعل وهو يتحقق بايجاده في ضمن اي فرد من الافراد والمطلوب في الطبيعة المنهي عنها اعدامها وهو لا يتحقق الا باعدام جميع افرادها فعلى هذا وان كان المفروض كون النهي متعلقا بالطبيعة باعتبار وجودها لكن لا محيص عن الالتزام بانحلال النهي الى النواهي ايضا قلت لا يخفى ان اعدام افراد الطبيعة ليس اعدامات حتى ينحل النهي الى نواهي بل اعدام واحد وهو اعدام الطبيعة غاية الامر ان هذا الاعدام الواحد حيث كان اعداما للطبيعة كان اعداما لجميع افرادها ولو ليس تخلل العدم شرطا في تعدد الوجود والا لزم كون الواحد متعددا فكذلك تخلل الوجود شرط لتعدد العدم ولا شبهة في ان المفروض عدم تخلل وجود الفرد في اعدام الطبيعة والا لانقلب ايجادها وقد نبهنا ان النهي الوارد في الشريعة كله من قبيل القسم الاول او الثاني لا الثالث والشاهد عليه تعدد العصيان

القائل هو آية الله الميرزا الشيرازي قدس سره